

دكتور عباس محمد حسن سليمان

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
في الفكر الإسلامي

(محاولة لتفهيم علم الكلام وتجذيره)

دار المعرفة الجامعية
٢٠١٣٢-١٤٢٥ هـ
٦٢٢٤٦ - ش. عمارات، الدائري ٢٠
٢٠١٣٢٤٦ - ش. العصرين، المقطم

الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي

(محاولة لتفهيم علم الكلام وتجذيره)

دكتور عباس محمد حسين سليمان

الصلة بين علم الكلام والفلسفه في الفكر الإسلامي

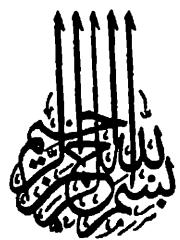
(محاولة لتفسيم علم الكلام وتجذيره)

شبكة كتب الشيعة

١٩٩٨



دار المعرفة الجامعية
شن سوتير . الدذر طه . ١٦٢٠ - ١٤٣٠
٥٧٣٢١٢٦ - ٥٧٣٢١٢٧
شمال سوريا - دمشق



إلى روح أمي الخالدة

Abbas سلیمان

مقدمة

لا شك أن الحضارة الإسلامية قد اهتمت بجميع مجالات الفكر الإنساني، حيث اشتمل التراث الإسلامي على كل أو معظم العلوم والمعارف التي أسهمت في تقدم الفكر الإنساني بعامة، والإسلامي منه بخاصة - تقدماً ملحوظاً. إلا أنه من الملاحظ، أن أكثر الدراسات أو البحوث التي عالجت أو استعرضت جوانب معينة من التراث الإسلامي، قد انحصر معظمها على ما أنجزه المسلمون فيما قبل القرن السادس الهجري. وربما كان السبب في هذا يرجع إلى أن مصادر المعلومات التي بين أيدينا عن هذه الفترة أكثر وأشد خصوبية، والصورة التي في ذهاننا عنها أوضح وأدق.

وأغلب الظن، أن هذا لا يمت بصلة إلى ضعف الفكر الإسلامي وجموده، وإنما يرجع إلى الظروف السياسية التي مر بها العالم الإسلامي ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع الهجري. فطبيعة هذه العصور تنسجم مع الرؤية المعرفية للعلم والثقافة آنذاك، تلك الرؤية التي تشكل الأساس والبنية التحتية لكل أفكار المسلمين ونظرياتهم في التعاليم العقلية والحكمية وعلومها. وليس هذا فحسب؛ وإنما أدركنا على ضوء هذه الطبيعة العلاقة بين علم الكلام والفلسفة أو ما أطلق عليه الطريقة الجديدة في الكلام، باعتبارها أحد العناصر الأساسية التي شكلت تلك البنية التحتية التي كان عليها المجتمع الإسلامي في هذه العصور. تلك البنية التي نسعى للكشف عن عناصرها - بدقة - من خلال استخدامنا لرؤية نقدية؛ لنتستخرج في النهاية الأسباب الحقيقة وراء التدهور الحضاري للمسلمين؛ ثم نطرح بعد ذلك البذائل التي تضيء الطريق أمامهم

للنهوض الحضاري مرة أخرى .

ولما كانت أية دراسة علمية إنما تقدر أهميتها بحسب ما يتطلبه المناخ الثقافي والعلمي السائد، فإن هذه الدراسة ترجع أهميتها في مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة، إلى أنها تبين الجهد الذي بذلته الحضارة الإسلامية للتعریف بمشكلاتها الفكرية والإنسانية وتحليلها. وتقدم فكرة واضحة عن طبيعة الحلول التي قدمتها الثقافة الإسلامية لهذه المشكلات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تبين لنا قدرة الفكر الإسلامي على التفاعل مع الفكر الفلسفي الدخيل، مما يستدعي مراعاة هذا الجانب في ثقافتنا المعاصرة، بما يوفر إمكانية التفاعل الإسلامي مع الفكر الغربي الآن.

ويكفي أن نقول: إن الفكر الإسلامي ودوره في النهوض بالمجتمع العربي المعاصر، لا يقل أهمية عن دور العلم والتقنية الحديثة. إلا أن ذلك يقتضي تضافر جهود الباحثين في عقلنة الواقع العربي الإسلامي المعاصر، للانفتاح على التجربة الغربية - فكراً وعلمأً - والدخول في حوار حقيقي وشامل معها.

والله أسأل التوفيق والسداد

بيروت في ٢٨/١٢/١٩٩٧ م

د. عباس سليمان

الباب الأول

تطور علم الكلام الإسلامي
إلى الفلسفة ومنهجها

تمهيد

نشأ علم الكلام في بداية القرن الثاني للهجرة على يد المعتزلة، وإن كانت المشكلات الدينية قد ظهرت قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، حينما وقع الجدل حول مشكلة «مرتكب الكبيرة» ومشكلة «القدر»^(١)، مما يمكن اعتباره إرهاصاً مبكراً لعلم الكلام.

ولما كان رأينا يتمثل في أن نشأة علم الكلام باعتباره نسقاً كلامياً مرتبطة بنشأة المعتزلة، فلا بد من الإشارة إلى الحادثة المشهورة في نشأتهم، والتي تناقلتها معظم كتب الفرق الإسلامية؛ إذ إنها تمثل المنطلق الأول لنشأة حركة الاعتزال. وفي رواية الشهريستاني لهذه الحادثة، أنه «دخل واحد على الحسن

(١) لقد ظهر في المحيط الإسلامي في أواخر القرن الأول للهجرة، أن وجد جماعة من الناس يتحللون من الشريعة ويتخللون بالقدر، فيما يفعلونه من ارتکاب المعاصي والإتيان بالآثام. وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلاً: «ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون، ويشربون الخمر التي حرم الله، ثم يحتاجون علينا ويقولون: كان ذلك في علم الله». (طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م، ج٢، ص ١٦٢). وكذلك لما أصبح بعض حكامبني أمية يتخللون بالقدر في تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس.

ويمكن القول: إن هذه الظاهرة في سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة «ال فعل الإنساني» متمثلة في القول بحرية الإنسان في أفعاله وتحمل المسئولية، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل من أمثال: عبد الجهني وغيلان الدمشقي، ثم طوره المعتزلة فيما بعد فأصبح أصلاً من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل.

البصري، فقال له: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر؛ والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعديّة الخارج. وجماعة يرجون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان. ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المتزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه متزلة^(١).

ويبدو من هذه الحادثة أن نشأة المعتزلة هي نفسها نشأة علم الكلام، الذي قام ليحل مشكلات دينية كمشكلة مرتکب الكبيرة ووضعه الشرعي. وقد كان هذا الأمر منشأ لظهور فرق أخرى، مثل: الخارج، والمرجحة، بالإضافة إلى المعتزلة.

وقد وجدنا أن أولى المشكلات التي ظهرت في العالم الإسلامي بسبب انتشار الإسلام، هي مشكلة الألوهية أو «الذات والصفات»، وكان ذلك في أواخر القرن الثاني خاصة عند النظام والعلاف. وقد كانت هذه المشكلة بسبب مواجهة الإسلام لليهود أصحاب التجسيم، والنصارى أصحاب التثليث، والمجوس أصحاب الثنائية. وأما مشكلة النبوة فقد تأخر ظهورها في المحيط الإسلامي، حينما واجه الإسلام أصحاب ديانات الهند وخاصة السمنية والبراهمية.

ولا يخفى علينا انتشار الإسلام في مختلف بقاع العالم، ذلك الانتشار

(١) الشهروستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ م. ج ١، ص ٤٨٠.

الذى ألزم علماء الكلام أن يسايروا متطلبات الحضارات الجديدة من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التي نتجت بسبب انتشار الدين الإسلامي.

أضف إلى ذلك، أن حركة الاعتزال بعد ذلك عاصرت - بدءاً بالعلاف - حركة الترجمة في العالم الإسلامي، فكان لا بد للمعتزلة من الإقبال على دراسة الفلسفة حتى يتمكنوا من الدفاع عن الدين الإسلامي، ولا شك أن تأثير الفلسفة في المعتزلة قد ساعد كثيراً في وضع أسس الاعتزال، بل إن مثل هذا التأثير كان قوياً في مباحث الجوهر، والسكنون والحركة، وعلم الإنسان، والخلق والتولد... الخ.

ولقد ظلت المعتزلة تمثل الفكر الكلامي إلى بدايات القرن الرابع الهجري، حيث بدأ الانحدار العام الذي أصاب المعتزلة، وكان ذلك بسبب ظهور أبي الحسن الأشعري والأشعرية في الفكر الإسلامي، ومن ثم اتجهت المعتزلة إلى التكير الشيعي وخاصة الزيدية وقد تسربت أفكار المعتزلة إلى مصنفات الشيعة، وأخذ هذا الاقتراب بينهما يتزايد حتى بلغ غايته على يد نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري، كما سوف نرى من خلال كتاب «التجريد». وقد تسربت أفكار المعتزلة أيضاً إلى مؤلفات الأشاعرة ابتداءً من القرن السابع الهجري، حيث بدا ذلك واضحاً من خلال كتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، وكتاب «المواقف» للإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، وكتاب «المقاصد» لفتخاراني (ت ٧٩٢ هـ)، وكتاب «باب المحصل» لابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ).

هكذا، فإننا باكتشاف ما أدت إليه حركة النقل والترجمة في علم الكلام الإسلامي، نكون على علم بال بدايات الحقيقة للصلة بين علم الكلام والفلسفة. إذ إنه بانتقال التراث اليوناني إلى الفكر الكلامي، انتقلت إلينا «التزعنة الفلسفية»، التي أعطت معانٍ مختلفة جداً للفكر الكلامي، خاصة عند المتكلمين المتأخرين.

الفصل الأول

حركة النقل والترجمة
وأثرها في تطور علم الكلام

أولاً: حركة النقل والترجمة وأثرها في الحضارة الإسلامية:

يشير كثير من الباحثين إلى أن اتصال العرب بالفلسفة اليونانية يرجع إلى العهد الجاهلي، حيث كانت الكنائس منتشرة قبل الإسلام في المناطق الممتدة من الإسكندرية إلى سوريا إلى العراق، وهي المنطقة التي انتشر فيها الدين الإسلامي^(١). وعندما قهر العرب المسلمين الامبراطورية الرومانية الشرقية، أمد المسيحيون الشرقيون الذين اعتنقوا دين الفاتحين الجديد (الإسلام) - أمدوا المسلمين بأصول علم لاهوت^(٢) اختص بهم وحدهم، مستمد من المصدر الهليني ذاته الذي استمد منه علم اللاهوت المسيحي^(٣). وثبتت اتصال المسلمين

(١) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، للدكتور عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت - الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م، ص ٥٣).

(٢) وهذا ما يرجح أن يكون قد حدث بالنسبة للمناقشات التي دارت حول مسألة الجبر وحرية الإرادة الإنسانية، صحيح أن الخوارج كانوا قد طرحو هذه القضية في مرحلة مبكرة من الحياة الفكرية الإسلامية، إلا أن توسيع المناقشات وتعقّلها حول هذا الموضوع جاء مباشرة بعد احتكاك العرب المسلمين بالأديرة ومراكز تواجد الرهبان المسيحيين في بلاد الشام أولاً، وفي العراق ومصر بعد ذلك. ولا شك في أن الاتصال بين الطرفين أسهم في تطوير أنكار المسلمين حول قضية الجبر والاختيار التي كان المسيحيون قد اشتغلوا بها لفترة طويلة من الزمان.

(انظر: د. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي (عالم المعرفة ، العدد ١١٥ ، ١٩٨٧ م ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت . ص ١١١ - ١١٢).

(٣) أرنولد توبيسي: تاريخ الحضارة الهلينية ، ترجمة رمزي عبد جرجس ، راجعه: د. محمد صقر خفاجة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٣ م ، ص ٢٧٤ .

بالمسيحيين وجود مخطوطات سريانية من مخطوطات هذه الفترة فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الآخرين على المسلمين^(١).

وقد استطاع خلفاء المسلمين جلب المخطوطات من بيزنطة (في القسطنطينية) مباشرة، حيث كان الخلفاء يطلبون هذه المخطوطات الأصلية من بيزنطة وكانوا يدفعون في سبيلها مثاقيل من الذهب. وكان البيزنطيون يقيمون ستاراً شديداً حول منابع العلم اليوناني المحفوظة لديهم حتى لا يظفر المسلمون في عصر الازدهار بهذه الكنوز المحفوظة في خزائنهم.

ويمكن القول: إن نفوذ الفلسفة اليونانية إلى الشرق والغرب، يرجع إلى زمن كسرى أنو شروان^(٢) (٥٣١ - ٥٧٩ م)؛ وهو ذلك الملك الذي أعجب بالثقافة الهلينية التي حصل عليها خلال حربه مع سوريا؛ وقد رحب كسرى بالفلسفه الإغريق الهاريين حين أغلق الامبراطور جستنيان مدارس أثينا^(٣)،

(١) يقول روزنتال: «أما النصارى فإنهم أغفلوا أمر العلم، إلا أنهم حفظوه في كتبهم وخزانتهم إلى أن أتى المسلمين فأحיוوا ما عفى عليه الزمن». (انظر: فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة د. ولد عرفات، دار الثقافة، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨٣ م، ص ١٩٩).

(٢) وهو كسرى أنوشروان بن قياد بن فيروز، كان ملكاً جليلاً محبياً للرعايا، تام التدبير، فتح الأمصار العظيمة في الشرق، وأطاعته الملوك. (انظر: ابن ناته المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤ م، ص ٥٧. وانظر: النهضة الفلسفية والأدبية في إيران أيام كسرى في كتاب أثر كرسينتس بعنوان «إيران في عهد الساسانيين» ترجمه يحيى الخشاب، راجعه عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧ م، ص ٤٠٠ - ٤٢٤).

(٣) يرى نصري نادر أنه عندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية، لجا سمبليقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلسفه، وقد ترك سمبليقيوس عدة شروح لنظريات أرسطو. وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس، حتى إن بعضهم كان من أصل فارسي مثل أبو علي الأسواري. (د. البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ م، ج ١، ص ٥٥).

وأنزلهم في جنديسابور^(١). وبذلك انتقلت الفلسفة اليونانية إلى الشرق وعن هذا الطريق نفذت إلى العرب، وأثرت أعظم الأثر في الحضارة الإسلامية^(٢).

وقد كان للسريان دور كبير في ترجمة الفلسفة اليونانية^(٣)، كما كان لهم دور في ترجمة منطق أرسطو، حيث ظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان زماناً طويلاً، تكاد تكون مقصورة على المنطق وحده. ولكن المنطق عند السريان لم يُعرف خالصاً، بل بشرح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد؛ كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارس لكسرى أنو شروان. وفي هذا الكتاب يجعل العلم أسمى مكانة من الإيمان، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(٤).

ونستطيع القول، إن للسريان مكانة هامة بالنسبة لمعرفة المسلمين بمؤلفات وكتابات الحضارات الأخرى، خاصة الحضارة اليونانية، وذلك لامتلاكهم ناصية اللغة اليونانية. ولعل أهم مراكز نشر الحضارة اليونانية^(٥)،

(١) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، ومراجعة د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ م، ص ٦٠. وانظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٤٨ م، ص ٢٠. وانظر أيضاً: الفارابي كتاب الجمع بين رأي الحكمين، تحقيق د. أبíر نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠ م. (المقدمة) ص ٤٩، ٥٠.

(٢) يقول روزنتال: «وقد كان من المحال على علماء المسلمين أن يعرفوا على وجه الدقة مدى أثر الحضارة الفارسية وما قدمته للحضارة الإسلامية». (انظر: روزنتال: مناهج العلماء المسلمين، ص ١٩٨).

(٣) انظر: عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ١١٣. وانظر أيضاً: توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ص ٢٧٤.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٢ - ٢٣.

(٥) يقول بارتولد: «أن المسلمين عرفوا الحضارة اليونانية من الإسكندرية ومدن سوريا». =

كانت: الإسكندرية وجنديسابور وأنطاكية وحران ونصيبين والرها^(١). فالسريان^(٢) إذن بادروا بترجمة كتب الفلسفة اليونانية من جهة، بالإضافة إلى الترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى. وهذه الترجمات هي التي ساعدت علماء الكلام على مطالعة الفكر اليوناني، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه^(٣).

الترجمة في العصر الأموي (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) :

يرى (دي بور) أنه يجب علينا أن نلتمس إرهاصات الدراسات الفلسفية في العصر الأموي، تلك الإرهاصات التي نشأت من مؤثرات مسيحية مصطبعة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية^(٤). ومن ثُمَّ يذهب (مارتن بلسner) إلى أن «الحارث بن كلدة» (ت ٣٣ هـ = ٦٥٣ م) الذي عاصر النبي ﷺ، درس في جنديسابور الواقعة على مقربة من مدينة سوسة القديمة^(٥). كما يذهب (أولييري) إلى أن «خالد بن يزيد» الأموي (ت ٨٥ هـ = ٧٠٤ م) أصبح تلميذ ماريانوس، ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك. وقد ألف

= (ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص ٧٢).

(١) انظر: ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٣٧ - ١٠٠.

(٢) انظر علاقة اللغة السريانية باللغة العربية في مقال الدكتورة زاكية محمد رشدي، بعنوان: «السريانية وعلاقتها بالعربية» (ضمن مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٣، ١٩٨٥)، ص ٩ - ٢٠.

(٣) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٥٥.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧. وانظر: أوليري: الفكر العربي، ص ٩٧ - ٩٨ وانظر أيضاً: مقدمة كتاب «الجمع بين رأي الحكمين»، ص ٥٣.

(٥) مارتن بلسner: مقال عن العلوم، (ضمن تراث الإسلام، لشاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا - عالم المعرفة، العدد ١٢، القسم الثالث، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ١٩٧٨ م، ص ٨٦).

ثلاث رسائل روى في إحداها محادثاته مع ماريانوس، وتروي الأخرى الطريقة التي تعلم بها الكيمياء، وتوضح الثالثة الرموز الخفية التي استخدمها معلمه^(١).

ويمكن القول: إن المسلمين عرفوا شذرات من التراث اليوناني في القرن الأول الهجري، إلا أن معرفة المسلمين الكاملة بهذا التراث كانت في خلافة العباسيين (١٣٣ - ٦٥٦ هـ)، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة: المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ م = ٧٧٤ - ٧٥٤ م)؛ والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م)؛ والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م).

الترجمة في العصر العباسي (١٣٢ - ٦٥٦ هـ = ٦٦١ - ١٢٧٤ م) :

الواقع أنه صار للخلافة العباسية عقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل في تاريخها، تمثلت في ميل أولى الأمر فيها إلى العلم أيًا كان نوعه، وإلى البحوث الفكرية على الإطلاق^(٢). فالخلافة العباسية - كما نعلم - فارسية المنشأ، والفرس هم الذين أسسوا دولة العباسيين. وفي هذا يقول دي بور: «ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس، وأذعنوا لمطالبهم وأخذوا يلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم»^(٣).

أضف إلى هذا، أن العباسيين نشأوا وتعلموا في كنف الفرس، على الرغم من أنهم من عنصر وأصل عربي^(٤). وقد ازدادت مكانة الفرس - خصوصاً في عهد المأمون الذي أعطى للعنصر الفارسي سيادة مطلقة في شئون الحكم

(١) أوليري: الفكر العربي، ص ٩٧. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٧١. د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٥ م، ص ٤٣٣.

(٢) ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ م، ص ٤١٩.

(٣) د. محمد البهبي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢ م، ص ١٦٥.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧.

(٤) د. ماهر عبد القادر: حنين بن إسحق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ٢٧.

والدولة^(١). ويحكم هذه التنشئة من جهة ومكانة الفرس من جهة أخرى، رغب العباسيون في الاستزادة من العلم، وبذلوا كل ما في وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين، لنقل الثقافات الأجنبية في ميادين الأدب والسياسة والطب والفلسفة والعلوم الطبيعية والفلك. كذلك فإن العباسين لم يهتموا كثيراً بجنسية المترجم، وإنما كانوا يسألونه الدقة، لأن الغرض الأساسي هو الحصول على المعرفة والعلم^(٢).

ومن ثَمَّ، فإن فترة حكم العباسين تمثل عصرأً برتقاً ومليناً بالازدهار، تميز فيه الحكام برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة، ويفيض فضلهم وتحت تأثير تشجيعهم أسماء العلماء إسهاماً عظيماً على طريق تقدم حضارة العالم. إنه في عهد الانطلاق هذا لبني العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشققت طريقها إلى «العصر الذهبي للإسلام»^(٣).

ويتفق غالبية الباحثين^(٤) على أن حركة الترجمة في العالم الإسلامي، بدأت في بداية العصر العباسي، وقد مرت الترجمة في هذا العصر بثلاثة أدوار، كما يلي:

(١) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلاني في التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م ص ٤٦.

(٢) د. ماهر: حنين، ص ٢٧.

(٣) د. الدفاع: إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة د. جلال شوقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، ص ٢٥.

(٤) انظر:

- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م، ص ٨٩ - ١٠٤.

- د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي (عالم المعرفة - ١٩٨٥ م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٢٦ - ١٣٠.

- دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق د. جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٥٤ - ١٦٩.

- د. ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

أولاً: من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد (١٣٦ - ١٩٨ هـ = ٨١٣ - ٧٥٤ م):

وفي هذا الدور تم ترجمة أهم مؤلفات أرسطو وشرح الإسكندرانيين عليها، وبعض مؤلفات أفلاطون وأهم كتب جالينوس في الطب؛ وترجم في الجملة أهم ما وصل إليه العقل اليوناني في العلم والفلسفة. وترجم ابن المقفع كليلة ودمنة من الفارسية؛ كما نقل غيره السندهند من الهندية، ومنطق أرسطو، وكتاب المجسطي في الفلك^(١). ومن أشهر المתרגمين في هذا الدور:

١ - عبدالله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ = ٧٦٠ م)^(٢):

وهو عبدالله بن المقفع الخطيب، وهو أول من اعتنى في العالم الإسلامي بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور؛ وهو فارسي النسب؛ وعبارة في الترجمة عبارة سهلة قرية المأخذ. ترجم ابن المقفع كتب أرسطو طاليس المنطقية الثلاثة، وهي: كتاب (قاطيغوراس)، وكتاب (باري أرمينا)، وكتاب (أنالوطيقا). كما ترجم المدخل إلى كتب المنطق المعروف (بإيساغوجي فورفوريوس الصوري)؛ بالإضافة إلى ترجمة الكتاب الهندي المعروف بكتاب (كليلة ودمنة)^(٣).

(١) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٨٦.

(٢) انظر في ترجمته دوره في حركة الترجمة ما يلي:

- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفية في الإسلام، ص ٩٠ - ٩٢.

- بول كراوس: ترجمم أرسططالية متسبة إلى ابن المقفع، (ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور بدوي) ص ١٠١ - ١٢٠.

- ابن النديم: الفهرست، ص ١٣٢.

- د. محمد غالب: المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه عباس العقاد، د.

زكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ١٥٥ - ١٥٦.

- إسماعيل مظہر: تاريخ الفكر العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر، ١٩٢٨ م، ص ٢٨.

(٣) الققطني: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ١٤٩.

٢ - يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ = ٨٥٦ م)^(١)

وهو أبو زكريا يوحنا بن ماسويه^(٢)، وهو نصراني سرياني^(٣) من أطباء مدرسة جندىسابور؛ هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث الهجري، وهناك أقام بيمارستاننا. وجعله الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م رئيساً لبيت الحكم^(٤). كما كان كلفه الرشيد بترجمة الكتب الطبية القديمة؛ وخدم الرشيد ومن بعده إلى أيام المأمور^(٥). وتوفي سنة ٢٤٣ هـ = ٨٥٦ هـ.

٣ - يوحنا البطريرق^(٦):

وهو يوحنا بن البطريرق الترجمان، مولى المأمون، كان أميناً على ترجمة

=
وانظر: ابن أبي أصيبيع: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٤١٣.

(١) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٤.

- ابن أبي أصيبيع: طبقات الأطباء، ص ٢٤٦-٢٥٥.

- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٩٢-٩٣.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، ج ٤، ص ٢٦٤-٢٦٦.

- القبطي: أخبار العلماء، ص ٢٤٨-٢٥٦.

(٢) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م، هامش ص ٦٥.

(٣) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: الأب أنطون صالحان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٢٢٧.

(٤) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، هامش ٦٥.

(٥) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٧.

(٦) انظر: ترجمته ودوره في حركة الترجمة فيما يلي:

- ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص ٦٧.

- أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٩٠.

- د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨-١٥٩.

الكتب الحكمية، حسن التأدية للمعاني، ألكن اللسان في العربية^(١). وقد وُجد بنقله كتب كثيرة في الطب لكتب أبقراط وجاليوس^(٢). وبالرغم من ذلك كانت الفلسفة أغلب عليه من الطب^(٣).

ثانياً: من ولاية المأمون حتى موت حبيش بن الأعسم (١٩٨ - ٣٠٠ هـ = ٩١٣ - ٨١٥ م):

في هذا الدور ترجمت أهم المؤلفات اليونانية في كل الاتجاهات، وأعيد ترجمة «المجسطي» لبطليموس في الفلك، والحكم الذهبية لفيناغورس. وعدة مصنفات في الطب منها تصانيف لأبقراط وجاليوس، ومحاورات طيماؤس والسياسة المدنية، والنومايس لأفلاطون، والمقولات لأرسطو^(٤). ومن أشهر المترجمين في هذا الدور:

١ - حنين بن إسحق (١٩٤ - ٢٦٤ هـ = ٨١٠ - ٨٧٧ م)^(٥):

وهو حنين بن إسحق العبادي، ويكتنإيا زيد، من نصارى الحيرة؛ ولد لأب نسطوري يعمل بصناعة العقاقير والصيدلانيات. طاف البلاد، وتعلم اللغات اليونانية والفارسية، بالإضافة إلى إتقانه العربية والسريانية، وعاد من جولاته ومعه كنوز علمية هامة، عكف على ترجمتها^(٦)، وتولى رئاسة بيت

(١) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٣٩.

(٢) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٢٨٢.

(٣) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٣٩.

(٤) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٨٧.

(٥) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٩٨ - ١٠٠.

- ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٦٨ - ٧٢.

- د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ١٢٦ - ١٣٠.

- د. ماهر عبد القادر: حنين بن إسحق، ص ٣٣ - ٣٧.

- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٦ - ١٥٨.

(٦) ومن الكتب الفلسفية والمنطقية التي ترجمها حنين، ما يلي:

الحكمة، فأخرج من الكتب الكثير^(١).

٢ - قسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٢٣٩ هـ - ٨٥٤ م)^(٢):

وهو يوناني الأصل ولكنه ولد ونشأ في بعلبك، فعرف بالبعلبكي. وقد دخل إلى بلاد الروم وحصل من تصانيفهم الكثيرة، وعاد إلى الشام واستدعى إلى العراق ليترجم الكتب^(٣). وكان البعلبكي معاصرًا للكندي المتوفى نحو سنة ٢٥٥ هـ، وثابت بن قرة المتوفى سنة ٢٨٨ هـ.

٣ - ثابت بن قرة (٢٢١ - ٢٨٨ هـ = ٩٠١ م):

وهو أبو الحسن بن قرة الحراني، ولد بمدينة حران سنة (٢٢١ هـ = ٨٤٦ م)، انتقل إلى بغداد والتحق بمدرسة أبناء موسى بن شاكر، حيث كان يقوم بترجمة مؤلفات العلماء الأوائل، ذلك أنه يجيد اللغة السريانية واليونانية والعبرية^(٤).

= - كتاب: «في أن المحرك الأول لا يتحرك»، مقالة واحدة.

- كتاب: «المدخل إلى المنطق»، مقالة واحدة. يتبع فيها الأشياء التي يحتاج إليها المتعلمون، ويستفعون بها في علم البرهان. وللهذه المقالة ترجمة سريانية أعدتها حنين. (انظر: د. ماهر، حنين ص ١١٤).

(١) د. ماهر عبد القادر: مقدمة في تاريخ الطب، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨ م، ص ٣٠.

(٢) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ١٠٠ - ١٠١.

- القسطي: أخبار العلماء، ص ١٧٣ - ١٧٤.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٣.

- ابن أبي أصيوعة: طبقات الأطباء، ص ٢٨٠، ٢٢٩ - ٣٣١.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ٩٧ - ١٠٣.

- ابن جلجل: طبقات الأطباء، ص ٧٦.

- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، نشرة الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢ م، ص ٢٧.

(٣) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٩.

(٤) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٣٧.

اشتهر بعلوم الطب، وعلوم الرياضيات، والفلك، والهندسة. لقب بمهندس العرب، امتهن الطب، وبلغ مكانة مرموقة في خلقة المعتقد^(١)؛ كما ساهم مساهمة فعالة في علوم الهندسة؛ وألف العديد من الكتب في شتى مجالات العلوم الإنسانية^(٢).

٤ - إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ = ٩١١ م)^(٣) :

وهو أبو يعقوب إسحاق بن حنين، جارى أباه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية. وزاد على أبيه ياتقان العربية. ولذلك فهو شخصية رئيسية وهامة في مدرسة حنين بن إسحاق، نقل من الكتب الهامة، واستغنى بالفلسفة والطب^(٤).

٥ - سنان بن ثابت بن قرة (ت ٣٢١ هـ = ٩٤٣ م)^(٥) :

كان يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واحتغاله بها، وتمهره في صناعة

(١) إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأولئ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ص ٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٣) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٦.

- د. ماهر: حنين بن إسحاق، ص ١٥٣ - ١٥٥.

- ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٢.

- القسطي: أخبار العلماء، ص ٥٧.

- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١١٥ - ١١٧.

(٤) د. ماهر: مقدمة في تاريخ الطب، ص ٣٠.

(٥) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- القسطي: أخبار العلماء، ص ١٣٠ - ١٣٣.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

- ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣٠٠ - ٣٠٤.

الطب؛ وله قوة بالغة في علم الهيئة؛ وكان في خدمة المقتدر بالله، والقاهر، وخدم أيضاً بصناعة الطب الراضي بالله^(١). وإلى جانب دراسته ونبوغه في الطب اهتم بدراسة علوم الهندسة، درس كتب أرشنميدس وغيرها وكتب عن الأشكال الهندسية ذات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة، وشرح أيضاً ما نقله يوسف القس من السريانية إلى اللغة العربية من كتب إقليدس عن المثلثات، ودرس وشرح كتب فيلسوف العرب عن الهندسة وعلق عليها^(٢).

٦ - حبيش بن الأعسم^(٣):

وهو حبيش بن الحسن الدمشقي، وهو ابن أخت حنين بن إسحق، ومنه تعلم صناعة الطب، وكان يسلك مسلك حنين في نقله وفي كلامه وأحواله، إلا أنه كان يقصر عنه. ويقول عنه حنين: «إن حبيشاً ذكي مطبوع على الفهم، غير أنه ليس له اجتهاد بحسب ذكائه، بل فيه تهاون، وإن كان ذكاوه مفرطاً وذهنه ثاقباً». وهو الذي تمم كتاب «مسائل حنين في الطب» الذي وضعه للمتعلمين، وجعله مدخلاً إلى هذه الصناعة^(٤)... وقد عاش حبيش في بلاط المتوكل وخلفائه حتى قرب نهاية القرن الثالث الهجري^(٥).

(١) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣٠٠.

(٢) إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأوائل، ص ١١١.

(٣) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٥٥.

- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣.

- القسطي: أخبار العلماء، ص ١٢٢.

- د. ماهر: حنين، ص ١٤٨ - ١٥٣.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١١٧.

- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٨.

(٤) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٢٧٦.

(٥) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١١٧.

ثالثاً: من سنة (٣٥٠ هـ = ٩١٥ م) إلى سنة (٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م):

وفي هذا الدور ظهر بعض المترجمين الذين نقلوا بعض الكتب من اليونانية أو السريانية إلى العربية وأعادوا مصححين بعض الترجمات السابقة؛ وأهم ما ترجموه إلى العربية كان الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتقسيرها. ومن أشهر المترجمين في هذا الدور:

١ - متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م):

وهو أبو بشر متى بن يونان (يونس) من أهل ديرقني، ممن نشأ في أسكول مرماري؛ قرأ على روفيل وبينامين وغيرهما^(١). وهو منطقى نصراني عالم بالمنطق شارح له^(٢)، وإليه انتهت رئاسة المنطقين في عصره، وتوفي ببغداد سنة ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م^(٣).

٢ - يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م)^(٤):

وهو أبو زكريا يحيى بن حميد بن زكريا، وإليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه^(٥)، ومعرفة العلوم الحكمية في وقته، قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي^(٦)؛ وكان جيد المعرفة بالنقل من اللغة السريانية إلى اللغة

(١) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧.

(٢) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٨٥.

(٣) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧.

(٤) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلى:

- ابن التديم: الفهرست، ص ٣٢٢.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١٢٠ - ١٢٢.

- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٥) القفطي: أخبار العلماء، ص ٢٣٧. وانظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ٢٩٧.

(٦) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨١. وانظر: القفطي: أخبار العلماء، ص ٢٣٧. وانظر أيضاً: ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٧ - ٣١٨.

العربية^(١). وترجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات، والطوبيقا، والتحاليل، والشعر، والسوفسيقيا لأرسطوطاليس، وكذلك النوميس، وطيماؤس لأفلاطون، والآثار العلوية لثاوفرسطس، وشروحًا للإسكندر الأفروديسي وأمونيوس^(٢).

ولم يكن يحيى بن عدي تقليدياً في إنجازاته المنطقية، بل كان مبتكرًا من طراز خاص، حتى نسبت إليه مؤلفات مبتكرة، منها كتاب في «صلة المنطق بالنحو»، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الأدبية في بغداد، وتناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب^(٣).

٣ - أبو سليمان السجستاني (ت بعد ٣٩١ هـ = ١٠٠١ م):

وهو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي^(٤)، كان فاضلاً في العلوم الحكيمية متقدماً لها مطلعاً على دقائقها؛ واجتمع يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه^(٥). وكان أبو حيان التوحيدى من بعض أصحابه الملازمين له، ولأجله صنف كتاب «الإمتناع والمؤانسة»^(٦). كما جمع أبو حيان التوحيدى أيضاً في كتابه «المقابسات» أحاديث هذا الفيلسوف.

ويرى دي بور أن هذه الأحاديث لا تكشف عن منطق الفارابي الدمشقي، وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالألفاظ^(٧). وقد أشار بروكلمان إلى أن

(١) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٣١٨.

(٢) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨١.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدى في كتاب المقابسات، دار الأندرس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٢٥٩.

(٤) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٦. وانظر: ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٧. وانظر أيضاً: أخبار العلماء، ص ١٨٥.

(٥) ابن أبي أصيبيعة: طبقات الأطباء، ص ٤٢٧.

(٦) القفقطي: أخبار العلماء، ص ١٨٦.

(٧) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٦.

جماعة السجستانى قد «تدهور فيها منطق الفارابي، فصار فلسفة لفظية»^(١).

٤ - ابن الخمار (ولد ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م)^(٢):

وهو أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام^(٣)، بغدادي فاضل منطقي، أحد تلاميذ يحيى بن عدي ولد سنة ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م^(٤)، عالماً بأصول صناعة الطب وفروعها، ماهراً في العلوم الحكمية^(٥). وقد نقل كتاباً كثيرة من السريانية إلى العربية^(٦)؛ وألف هو نفسه كتاباً فلسفية وطبيعية وطبية، لم يبق منها شيء، وتاريخ وفاته غير معروف^(٧).

٥ - ابن زرعة (ت ٣٩٨ هـ = ١٠٠٨ م)^(٨):

وهو أبو علي عيسى بن إسحق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن يوحنا^(٩)؛

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١٥١.

(٢) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١٥٢.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٣.

(٣) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.

(٤) الققاطي: أخبار العلماء، ص ١١٣. وانظر: مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.

(٥) ابن أبي أصيبيع: طبقات الأطباء، ص ٤٢٨.

(٦) الققاطي: أخبار العلماء، ص ١١٤. وانظر: ابن أبي أصيبيع: طبقات الأطباء، ص ٤٢٩.

(٧) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٧.

(٨) انظر في ترجمته ودوره في حركة الترجمة ما يلي:

- ابن العربي: تاريخ مختصر الدول، ص ٣١٥، ٣١٦.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٣.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ١٢٢، ١٢٣.

- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص ١٦٠.

(٩) الققاطي: أخبار العلماء، ص ١٦٣. وانظر: ابن أبي أصيبيع: طبقات الأطباء، ص ٣١٨. وانظر أيضاً: مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨.

الصراني المنطق؛ أحد المتقدمين في علم المنطق والفلسفة، وأحد النقلة الم gioسين؛ ومولده بغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م^(١). وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الأرسططاليسيّة الأفلاطونية المحدثة، حيث ألف في الفلسفة والطبيعيات. كما يورد ظهير الدين بعض أقوال ابن زرعة في الدفاع عن علم المنطق^(٢)؛ بالإضافة إلى ترجماته الكثيرة^(٣). وتوفي أبو علي في سنة ٣٩٨ هـ = ١٠٠٨ م^(٤).

وقد تبين لنا من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث، «أن العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني لاسيما القرن الثالث للهجرة، على ما لم يصل إلى بلاد الإفرنج إلا بعد ذلك بأربعينات عام فاكثر. وفي ذلك سر حضارة العرب ويروزهم على من عاصرهم من الأمم»^(٥).

ثانياً: حركة النقل والترجمة وأثرها في تطور علم الكلام

لا يخفى علينا أن المشكلات التي عالجها علم الكلام - كما سبق أن ذكرنا - كانت نتيجة حتمية لانتشار الإسلام في مختلف بقاع العالم، ذلك الانتشار الذي ألزم المسلمين أن يسايروا متطلبات الحضارات الجديدة من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التي نتجت بسبب انتشار الإسلام. وهكذا وجدنا أن أولى مهمات حركة الاعتزاز هي الدفاع عن الدين الإسلامي، بإزاء الأفكار التي نتجت في أثناء الفتوحات الإسلامية.

وقد كانت هذه الحركة تعتمد في دفاعها على المنطق والفلسفة، اللذين

(١) القبطي: أخبار العلماء، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢) مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨.

(٣) انظر في هذا: القبطي: أخبار الحكماء، ص ١٦٤، ومايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، ص ٨٨. وابن أبي أصييع: طبقات الأطباء، ص ٣١٩.

(٤) القبطي: أخبار العلماء، ص ١٦٤.

(٥) سانتلانا: المذاهب اليونانية، ص ١٥٩.

كانا منتشرين في الأوساط الثقافية في الحضارات الأخرى. بالإضافة إلى أن حركة الاعتزال بعد ذلك عاصرت - بدءاً بالعلاف^(١) - حركة الترجمة في العالم الإسلامي، فكان لا بد للمعتزلة من الإقبال على دراسة الفلسفة حتى يتمكنوا من الدفاع عن الدين الإسلامي^(٢).

ويبدو أن اطلاع المعتزلة على كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت إلى السريانية والعربية في ذلك الوقت^(٣)؛ بالإضافة إلى نزعتهم العقلية^(٤)، قد فتحت أمام المسلمين أبواباً، لم تكن لتفتح لو وقفوا عند حد المنقول وحده، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية^(٥).

(١) انظر: دي لا سي أوليري: الفكر العربي، ص ١٧٨.

(٢) انظر: ألفرد جيوم: الفلسفة والإلهيات، ترجمة: توفيق الطويل (ضمن كتاب تراث الإسلام، مكتبة الآداب، ١٩٨٣ م)، جـ ١ ، ص ٢٧٧.

(٣) انظر:

- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١ ، ص ٥٤ .

- د. محمد صالح: أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ م، ص ١٧٢ .

(٤) تعد التزعة العقلية عند المعتزلة صفحة من الصفحات المشرقة في الحضارة الإسلامية... راجع في ذلك:

- د. عبد الستار عز الدين الرواوى: ثورة العقل، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢ م، ص ٥ . د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ، دار المستقبل العربي ، القاهرة، ١٩٨٣ م، ص ٧٠ .

- جولد تسيهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر. دار الرائد العربي، بيروت، ص ١٠٧ .

- دومينيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٩٩ .

Arberry, J.: Revelation and Reason in Islam, London, 1957, p:19.

(٥) انظر:

- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢ ، ص ٥ .

والحق، أن المعتزلة الأوائل قد غلب عليهم النظر في الأخلاق^(١) وفي الفلسفة الطبيعية؛ أما المتأخرین منهم فكان يغلب عليهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة الممترجة بالمنطق^(٢).

أما إذا ما نظرنا إلى أفكار المعتزلة بصفة عامة، لوجدنا أن العلاف والنظام قد تفتحت أذهانهما لبعض آراء الفلسفه اليونان، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثراً وأخذوا عنها؛ ولعل الجاحظ من أوضح الأمثلة على ذلك. واعتبار صفات الباري «معاني» على نحو ما صنع عمر بن عباد السلمي ، أو القول بأنها «أحوال» على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي^(٣)،

- د. بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م، ج ٢، ص ٤٤.

- د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ م، ص ٦٩.

- دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤٦.

(١) لعلنا نجد أساس الفلسفة الخلقية عند المعتزلة في قول واصل بن عطاء (٨٠ هـ = ٦٩٩ م - ١٣١ هـ = ٧٤٨ م): «الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية. وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. ويستحيل أن يخاطب العبد بـ(افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه القدرة والفعل». (انظر: د. أحمد صبحي: في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢ م، ج ١، ص ١٨٤).

د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندرس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ٤٣٦).

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٩.

(٣) انظر ترجمته فيما يلي:

- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ج ٣، ٢٤١، ٢٤٢.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٢٢.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ٣٢، ٣٣.

يذكرنا بفلسفة المعانى السocraticية^(١).

ولما كان علينا تتبع أثر النقل والترجمة في تطور علم الكلام بصفة عامة وحركة الاعتزال بصفة خاصة، فسوف نشير إلى ذلك من خلال بعض مفكري المعتزلة؛ وذلك على النحو التالي:

أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ = ٨٤٩ م)^(٢):

يعد أبو الهذيل العلاف من أوائل المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية^(٣)؛ فهو - في هذا - يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال^(٤)، كما أنه أورث أتباعه وتلاميذه مهمة تنشيط هذه المباحث وتطويرها وإنصاجها^(٥). وقد أتيح لأبي الهذيل الاطلاع على كتب الفلاسفة ومقالاتهم^(٦)،

= - الداؤري: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م، ج. ١، ص ٣٠٧.

(١) انظر:

- مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج. ٢، ص ٤٤.

- د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة السابعة، القاهرة، ١٩٨٩ م، ص ٣٧٩.

(٢) انظر في ترجمته:

- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج. ٢، ص ٢٤٨.

- الشهريستاني: العلل والنحل، ج. ٢، ص ٤٩.

- ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مكتبة المتيني، القاهرة - ومكتبة سعد الدين، دمشق، ص ٨٣.

- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج. ٤، ص ٢٥.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٤. وانظر: د. التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٣٨.

(٤) د. صبحي: في علم الكلام، ج. ١، ص ١٩٠.

(٥) د. عبد الستار الرواوى: ثورة العقل، ص ٦٦.

(٦) انظر: علي مصطفى الغرابي في دراسته لأبي الهذيل العلاف، مبيناً أثر الاتجاهات

فقد درس الفلسفة اليونانية في الكوفة، حيث عاصر حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون^(١).

ولا شك أن تأثير الفلسفة على تكوين أبي الهذيل الفلسفى، قد ساعد كثيراً في وضع أسس الاعتزال، بل إن مثل هذا التأثير كان قوياً في مباحثه للجوهر، والسكنون والحركة، وعلم الإنسان، والخلق، والتولد... الخ^(٢).

ولقد ذهب الأشعري إلى أن العلاف تأثر بالفلسفه في قوله: «إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته»^(٣). وتابعه في هذا الشهريستاني الذي يرى أن العلاف «اقتبس هذا الرأي من الفلسفه الذين اعتقادوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة بذاته، بل هي ذاته»^(٤).

ويرى يوسف كرم، أن عبارة العلاف عبارة جامعه تضع الصفات في الله بقول: إن الله عالم بعلم، قادر بقدرة حي بحياة. وتصحيح هذا الوضع بقول: إن علم الله ذاته، وقدرته ذاته، وحياته ذاته؛ بيد أن هذا التصحيح ظاهري لا يعلو الجمع بين القضيتين^(٥).

والحق - كما يرى نصري نادر - أن قول العلاف السابق يشبه قول

= الفلسفية في تطور علم الكلام عند العلاف. والكتاب بعنوان: أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤ م.

(١) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ١، ص ١٧.

(٢) عبد الستار الرواوى: ثورة العقل، ص ٦٦.

(٣) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م، جـ ٢، ص ١٧٧.

(٤) انظر: الشهريستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٠. وانظر أيضاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة زهران. ص ١٨. وقارن: يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦ م، ص ١٧٨. وقارن أيضاً: عبد الستار الرواوى: ثورة العقل، ص ٦٧.

(٥) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٧٨.

أرسطو^(١) في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة، حيث يقول: «إن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله»^(٢).

ويتمكن القول: إن العلاف وهو يعالج مشكلة الذات والصفات لإبطال قول المشبهة وللرد على أقوال النصارى في تعدد القدماء،أخذ من أفكار الفلسفة في التعبير عن الذات، كما أخذ منهم الفكرة الفلسفية التي تقول بأن الصفات عين الذات. فهو يأخذ هذه الأفكار الفلسفية ويجمع بينها وبين الدين الإسلامي الذي جاء بأوصاف (الله)، ويقول: إن هذه الصفات التي جاء بها القرآن الكريم هي عين الذات، فالله سبحانه وتعالى عالم بعلم وعلمه ذاته^(٣).

ويظهر تأثير الفلسفة كذلك على العلاف في قوله بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ^(٤)؛ وهذه النظرية عنده تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجوهر وتفريقها، فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة، فال أجسام بدورها حادثة^(٥). وقد صارت هذه النظرية من أسس المذهب الأشعري، فيما بعد^(٦).

(١) يرى عباس العقاد: «أن المعتزلة المتأخرین نظروا في آراء فلاسفة اليونان، وعرفوا صفات الله عندهم ولا سيما صفة الله عند أرسطو معلمهم الأول، وهي صفة المحرك الذي لا يتحرك، أو الإله الخارج عن هذا الكون المحسوس». (Abbas العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ص ١٦١).

(٢) انظر: نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٥٨. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٨.

(٣) مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف، ص ١٣٥.

(٤) انظر: أحمد صبحي: في علم الكلام. ج ١، ص ٢١١ - ٢١٦.

(٥) المرجع السابق، ج ١، ص ٢١٤.

(٦) انظر:

- د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١٨٦، وما بعدها.

- د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفـي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م، ص ٣٨٧ وما بعدها.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الجزء الذي لا يتجزأ عند العلاج وغيره من المتكلمين، إنما يرجع إلى مذهب الذرات عند قدماء اليونانيين^(١). وعلى الرغم من أنها لا تذكر تأثير قول قدماء الذررين^(٢)، فإننا نرى أن المتكلمين استطاعوا - بدايةً من العلاج - أن يقدموا صياغة إسلامية بحثه، جعلوها أساساً للبرهنة على بعض أصول العقيدة الإسلامية.

معمر بن عباد السلمي (ت حوالي ٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م)^(٣):

كان معمر ذا نزعه فلسفية لا تخلو من عمق ودقة^(٤)، وليست الدقة هنا مجرد تعديل أو تصحيح؛ وإنما من تلك الدقة انبثقت آراء جديدة لم يذهب إليها العلاج والنظام^(٥). وفي هذا يقول الشهريستاني: «وهو من أعظم القدريّة فريّة في تدقّيق القول ببنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتکفیر والتضليل على ذلك»^(٦). ويضيف دي لاسي أوليري، أن معمراً كان ينظر إلى صفات الله كما نظر شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين إليها باعتبارها

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٣.

(٢) انظر أقوال التررين اليونانيين فيما يلي:

- د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت. الطبعة الخامسة، ١٩٧٩ م، ص ١٥١ - ١٥٦.

- إميل برهيم: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٥.

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أفلاطون)، دار الجامعات المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م، ص ١٠٥ - ١٠٨.

- د. علي سامي النشار (وآخرون): ديموقراطيس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإسلامي، حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ص ١٧ - ٤٠، ١٩١، ٢٧٠ - ٤١٠، ٧٢٦ - ٧٢٦.

(٣) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٧.

(٤) مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ٤٢.

(٥) أحمد صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٥٨.

(٦) الشهريستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٥، ٦٦.

سلبية، حتى إن الله لا يمكن أن يدركه الإنسان^(١).

وتُعد نظرية المعاني^(٢) عند معمر من أهم الأفكار التي اشتهر بها؛ ويرى بط الخصيري بين نظرية المعاني عنده وبين تصور أرسطو للمثل الأفلاطونية، حيث يرى أن معمراً كون نظريته في المعاني على ضوء نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية. وقد وصل نقد أرسطو هذا إلى العالم الإسلامي، وعرفه المسلمون وتدارسوه^(٣).

ويذهب هورفيتزر إلى أن معمراً يضع خمس مقولات هي: الوجود، والحركة، والسكن، والاختلاف، والمخالفة^(٤). إلا أن دي بور يرى أن كل هذه ليست شيئاً بذاتها، وليس لها إلا وجود ذهني^(٥).

ويتجلى أثر الفلسفة في معمر في معالجته للنفس، فيروى الأشعري عن معمر قوله في النفس، فيقول: «الإنسان جزء لا يتجزأ، وهو المدير في العالم؛ والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة؛ لا يمسه ولا يماس شيئاً؛ ولا يجوز عليه: الحركة، والسكن الألوان، والطعم؛ ولكن يجوز عليه: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكراهية؛ وأنه يحرك هذا البدن برارادته ويصرفه، ولا يمسه»^(٦).

ويقول الشهريستاني: إن الإنسان عند معمر هو: «معنى أو جوهر غير

(١) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤١.

(٢) انظر:

- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٢٢١ وما بعدها.

- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٣) أفلاطون: فيدون، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، د. النشار، عباس الشربيني، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م، ص ٢٩٦.

(٤) التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤٢.

(٥) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٩.

(٦) الأشعري: مقالات إسلاميين، ج ٢، ص ٢٧.

الجسد، وهو عالم، قادر، مختار، حكيم ليس بمحرك، ولا ساكن، ولا متكون، ولا متمكن، ولا يرى، ولا يمس، ولا يحس، ولا يجس، ولا يحل موضعًا دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، لكنه مدبر للجسد؛ وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بآيات النفس الإنسانية أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه. لا متحيز، ولا متمكن. وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية، مثل: العقول المفارقة. ثم لما كان ميل عمر بن عباد إلى مذهب الفلسفه ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً، وبين القالب الذي هو جسده؛ فقال: النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان؛ ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات، فهي من فعل الجسد^(١).

وإذا تأملنا التصيين السابقين لوجلتنا إن معمراً ينزع متزعاً فلسفياً، حيث يرى أن الإنسان مرید مختار، والأرادة هي فعله الذي لا فعل له سواه؛ أما أفعاله الخارجية من حركة وسكون وغيرهما، فهي من فعل البدن. ومن ثم فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة، وفعل البدن وهو الحركة والسكنون.

إبراهيم النظام (١٦٠ - ٢٣١ هـ = ٨٤٥ م)^(٢) :

وهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، المعروف بالنظام، ويكتنى أبا إسحاق^(٣)؛ وهو الزعيم الثاني للمعتزلة. كان من الطلاب المترغبين للفلسفة

(١) الشهريستاني: الملل والتحل، ج ١، ص ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر ترجمته فيما يلي:

- ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

- بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ٢٦ - ٢٨.

- أبو ريدة: النظام، ص ٩ - ١.

- ابن قتيبة: مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ٢١ وما بعدها.

(٣) ابن نباته المصري: سرح العيون، ص ٢٢٦.

الإغريق؛ وكان كاتباً من كتاب دوائر المعارف^(١). وقد تأثر النظام في فلسفته الكلامية بال فلاسفة الطبيعيين منهم والإلهيين، إلا إنه استنبط من كلامهم رسائل وسائل، وخلطها بفلسفته الكلامية؛ وانفرد بها عنهم^(٢).

يرى الدكتور مذكور أن النظام هو «فيلسوف المعتزلة الأول، أعمقهم تفكيراً، وأشدّهم جرأة، وأكثرهم استقلالاً في الرأي، وأعظمهم أصالة»^(٣). كما يخبرنا نصري نادر أن النظام قد لمس أثر الفلسفة اليونانية في بلاد الفرس؛ وتعرف في بغداد على حنين بن إسحق الذي كان يرأس «بيت الحكمة» آنذاك، وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية. ومن هنا نفهم ميل النظام إلى الفلسفة؛ إذ أنه عاش في بيئة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات^(٤).

يقول كارادي فو: «كان النظام، إذن، عالماً يجهد فكره في مسائل شاقة واسعة؛ ورغم أن آراءه... قد وصلت إلينا موجزة جداً، فهي تبين لنا مذاهب اليونان في الجدل وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة، في أثناء نفوذها بين المسلمين»^(٥).

ولذلك يُعد النظام أول مفكري الإسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة؛ وهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل^(٦).

(١) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٣٩.

(٢) انظر:

- ابن باته المصري: سرح العيون، ص ٢٢٦.

- د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٧٠.

- الشهريستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٤، ٥٥.

- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣) مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ٤٢.

(٤) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ١٨.

(٥) أبو ريدة: النظام، ص ٦٩.

(٦) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

اطلع النظام إذن على كتب الفلاسفة ودرسها طويلاً، ولا شك أنه قرأ كتب الفلسفه اليونانيين، فإننا نجد كثيراً من الأفكار اليونانية يتمثلها النظام في آرائه. فالله عنده واحد لا تعدد فيه ولا تشكل، بسيط لا ترتيب فيه، ونحن نعلم أن أفالاطون قال بالإله الواحد في فلسفته. وكما أن أفالاطون يقول: إن الخير يغمر الوجود والشر عرض زائل، كذلك نجد فكرة النظام عن الخير والشر. فال الأول عنده أصلي في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلية، بينما الثاني فعل غير أصلي لا يتحقق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً^(١).

وقد كان لتأثير الفلسفه على النظام أثره في نظرية المعرفة، فموضوع المعرفة الحسية عنده قائمة على الجسم والجسم حادث، فيكون موضع هذه المعرفة هو الحادث فقط^(٢). إلا أنه يرى أن الله هو الذي طبع الحس والذهن على أن يتاثر الأول بالأجسام وعلى أن يحول الثاني هذا التأثير إلى إدراك^(٣). كما يرى النظام أن هناك معرفة عقلية صرفة، قائمة على القديم والحركة^(٤). ومن ثم، فإن المعرفة الحسية عنده تدل على أنه متأثر بقول أرسطو، الذي عدَّ المعرفة الحسية عملاً طبيعياً للحواس وللعقل^(٥).

وفيما يتعلق بفكرة الخلق، يرى النظام «أن الله تعالى خلق الموجودات دفعه واحدة على ما هي عليه الأن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخير إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب

(١) التكريتي: الفلسفه الأخلاقية، ص ٤٤٠.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٢٨.

(٤) التكريتي: الفلسفه الأخلاقية، ص ٤٤٠.

(٥) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٢٨.

ويذهب يوسف كرم إلى أن النظام في هذا القول قد تأثر بالرواقين^(٢)؛ إلا أن هورتن يرى أنه قد تأثر في ذلك بإنكساغوراس^(٣)، وتابعه في ذلك دي بور^(٤). كما أشار النشار إلى أن كلاً من الشيرازي في «الأسفار الأربع»، والرازي في «المباحث الشرقية»، والإيجي في «المواقف»، يرى أن نظرية إنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكون عند النظام^(٥).

وأخيراً أود أن أشير إلى أثر الفلسفة في آرائه في النفس، حيث يقول النظام: «إن الإنسان هو الروح، ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له. وإن الروح هي الحساسة الدراكمة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة»^(٦). وبذلك يجمع النظام بين كثير من الآراء الفلسفية المختلفة، مثل: الأفلاطونية، والثنوية،

(١) انظر:

- الشهريستاني: الملل والتحل، جـ ١، ص ٥٦.
- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.
- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٤٩.

(٢) انظر:

- كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص: ٤٩.
- نصري نادر: فلسفة المعتلة، جـ ١، ص ١٦٨.

(٣) النشار: ديموقرطيس، ص ٤٨٧.

(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٦.

(٥) النشار: ديموقرطيس، ص ٤٨٧.

(٦) انظر:

- الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ٢، ٢٦، ٢٧.
- أبو ريدة: النظام، ص ١٠٠.
- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.
- د. محمد عبد القادر: عقيدة البعث والآخرة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦ م، ص ٧٠.

والرواقية، وآراء الهندو^(١).

ويرى النظام أن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي: الأذن، والفم، والأنف، والعين. لا أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصرأ هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يضم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه^(٢).

ويرد نصري نادر قول النظام فيما سبق إلى رأي قريب لأسطو في قوله باتصال النفس بالجسم اتصالاً جوهرياً، ويدلل على ذلك بالجزء الأخير من كلام النظام^(٣). إلا أن دي لاسي أوليري يرى أنه قد حاول أن يعود إلى المذهب القديم القائل: إن النفس هو صورة الجسم، كما ادعى أسطو، ولكنه أخطأ في فهم العبارات المستعملة^(٤).

أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م)^(٥):

وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتوفى بالبصرة في المحرم سنة ٢٠٥ هـ = ٨٦٩ م. درس الفلسفة اليونانية في بغداد عن بعض المتكلمين، وعن حنين بن إسحق^(٦). وقد تأثر في فلسفته الكلامية بالفلسفه الطبيعيين أكثر من الإلهيين، حيث أثبت الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها. بالإضافة إلى أنه أنكر

(١) انظر:

- التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٤٤١.

- نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٨٩.

- أبو ريدة: النظام، ص ١٠٠ - ١٠٤.

(٢) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) دي لاسي أوليري: الفكر العربي، ص ١٤٠.

(٥) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٢٠٨ - ٢١٢.

(٦) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٢١.

وقد أثبت الجاحظ أن للعقل قدرة على الفهم، وعلى تجنب الإنسان ما يضره. إلا أنه يضيف للعقل قوة نقدية، متأثراً فيها بالاتجاه الأرسطي، فنراه يقول: «فلا تذهب إلى ما ترينه العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقل؛ والعقل هو الحجة»^(٢).

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة فإن الجاحظ يردد رأي أرسطو^(٣) في المعرفة الحسية، حيث يرى «أن النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وأخر بصرأ وأخر شمأ على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحواس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحواس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد»^(٤).

ويستطرد الجاحظ فيقول: «فالحساس ضرب واحد، والحسُّ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف، كالطعم واللون، ومتفق ومتضاد: كالسوداء والبياض»^(٥).

وبذلك يعترف الجاحظ بتعدد المحسوسات، وهو هنا أيضاً يشبه قول أرسطو الذي يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة، أحدها: المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا ما يقابل المحسوس المخالف عند الجاحظ، والأخر: المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً، مثل: الحركة والسكن، والعدد، والشكل، والمقدار، تدركها الحواس جميعاً وتدركها بالحركة؛ وهذا ما يقابل

(١) الشهريستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥، ٧٦.

(٢) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٢١.

(٣) يرى أرسطو أن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لإدراك المحسوس: كالعين والأذن. (نصرى نادر: فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ١٤).

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٣٣.

(٥) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٣، ٣٤.

المحسوس المتفق عند الجاحظ. والنوع الثالث: هو المحسوس بالعرض، وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدل به المحسوس المتضاد^(١).

ولا شك أن تأثير الفلسفة على تكوين الجاحظ الفلسفي، قد ساعد كثيراً في وضع أساس (علم الكلام الفلسفي)، إذ نراه يقول: «ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً من الصناعة، ويصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمع بينهما»^(٢).

وليس من شك أن حركة النقل والترجمة قد أثرت تأثيراً بالغاً في تطور علم الكلام الإسلامي، فطريقة تفكير المتكلمين هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة^(٣).

وهكذا رأينا أن علم الكلام الذي كان ينمو ويتطور في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ إنما كان ينمو ويتطور على أثر الفكر الفلسفي وأسلوب العقلانية (المنطق). فما دور المنطق في تطور حركة علم الكلام الإسلامي؟.

(١) نصري نادر: فلسفة المعتزلة، جـ ٢، ص ١٤، ١٥، ١٥.

(٢) الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٨ م، جـ ٢، ص ١٣٤.

(٣) انظر: حسين مروءة: التزعمات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨ م، جـ ١، ص ٨٧١.

الفصل الثاني

تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

لم تؤثر الفلسفة تأثيراً قوياً في مختلف العلوم الإسلامية إلا في وقت متأخر نسبياً، لأنه كان ينبغي لها أن تختبر في الثقافة الإسلامية حتى تصبح جزءاً عضوياً منها، من أجل أن يتم إفرازها كتيار فكري قائم بحد ذاته. وهذا لا يعني أن الفلسفة كانت قبل ذلك شيئاً ما مجهولاً بالنسبة للمسلمين؛ فهي قد تغلغلت في مجرب الوعي الاجتماعي الإسلامي منذ البواكيرو الأولى للفكر الإسلامي، وعلى الرغم من تباين المواقف من الفلسفة في تصورات الفقهاء والمتكلمين وأحكامهم، فإنها أثرت بشكل أو باخر ليس في المتكلمين والفقهاء فحسب، بل أثرت في الشعراء والأدباء وأئمة النحو واللغة أيضاً.

وسوف نحاول في هذا الفصل بيان أثر الفلسفة ومنهجها في تطوير علم الكلام الإسلامي، وتوضيح الخلقية الثقافية والأيديولوجية للصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، حتى نستطيع معرفة الكيفية التي عالج المتكلمون من خلالها مشكلاتهم الكلامية. وذلك لأن معرفة العلاقة بين المشكلات الكلامية وبين العوامل التي أوجدها أو طورتها؛ والمؤثرات التي أثرت فيها، لم يكن من الممكن أن نفهمها ونعرفها بصورة صحيحة بدون هذه الخلقة.

أولاً: موقف المسلمين من الفلسفة والمنطق:

يشير كثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من الفلسفة والمنطق، كان موقفاً يتسق بالمقت والعداء الشديدين. في بينما كانت الثقة تجاه العلوم اليونانية الأخرى تبدو في العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضد الفلسفة والمنطق في صورة معارضة عنيفة جداً؛ فالاعتراف بالفلسفة وبطرق البرهان الأرسططاليسيّة عُدّ خطراً على صحة العقيدة، لأن الفلسفة والمنطق يهددانها تهديداً كبيراً.

ولقد كان علم الكلام يستخدم الأساليب الاستدلالية التي تناسب المشكلات المطروحة، كما كان يطور من تلك الأساليب بحسب تطور المشكلات. وكان الاستدلال النقلي أول الأساليب التي استعملت في علم الكلام، حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء الدينية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الدين بطريق التأويل، أو ردًا للشهاد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول، وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً لعلم الكلام طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين.

ولا يخفى علينا أن المنطق الإسلامي هو المنهج الذي شيد بواسطته علماء الإسلام مختلف العلوم الإسلامية، وعلى رأسها النحو والفقه والكلام؛ كما أن الأساس المنهجي المنطقي الذي قامت عليه هذه العلوم الإسلامية - النحو والفقه والكلام - هو القياس باصطلاح النحاة والأصوليين أو الاستدلال بالشاهد على الغائب باصطلاح المتكلمين^(١). وهو قياس إنساني معرفي إذ لا يعرف الإنسان ما لا يعرف إلا قياساً على ما يعرف، ولا يتصور اللامرئي إلا قياساً على المرئي، وبالتالي قياس ذات الله على ذات الإنسان، وصفات الله على صفات الإنسان، وأفعال الله على أفعال الإنسان، ويقوم هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها^(٢).

وهكذا تتحصر مشروعية هذا القياس في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسراً بين الشاهد والغائب حتى يتسمى للباحث الانتقال من الأول إلى الثاني، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، وهذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليون

(١) د. محمد عابد الجابري: *نحن والتراث* (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى)، المركز الثقافى العربى، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٣ م، ص ٢١٤، ٢١٥.

(٢) د. حسن حنفى: *من العقيدة إلى الثورة*، مكتبة مدبولى، القاهرة (بدون تاريخ)، المجلد الأول (*المقدمات النظرية*)، ص ٣٧٤.

بـ «العلة» ويسمي المتكلمون بـ «الدليل»، وهو يناظر الحد الأوسط في القياس الأرسطي^(١).

إذن، فالمنطق الإسلامي (أي طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين) لا يهدف إلى البحث عن التبيّنة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن التبيّنة معطاه سلفاً، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي - بما فيه القرآن - بالنسبة للنحو^(٢).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كانت مشروعية هذا الاستدلال - الاستدلال بالشاهد على الغائب - واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فإن الأساس الذي يبني عليه الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي يبني عليه هناك. إن قياس الغائب على الشاهد، هو - باعتباره قياس الجزء على الجزء أو قياس الكل على البعض - استقراء ناقص. والاستقراء لا يصبح منهاجاً علمياً في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا أيضاً ما تنبه إليه علماء الإسلام من قبل^(٣).

لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ توافضاً علىه، وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو «خفة النطق على اللسان»، كما بنى الأصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على «جلب المصلحة ودفع المضرة»^(٤).

(١) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٠٦.

(٢) الجابري: نحن والتراث، ص ٢١٥.

(٣) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ١٣٧ - ١٧٣.

(٤) الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص ١٠٦.

إن اتفاق النهاة على أساس يبررون به استقراءاتهم ، والتزام الأصوليين مبدأ «المصلحة» أساساً لاستنباطاتهم واجهاداتهم ، جعل كلا الفريقين يتتجنب - نسبياً - السقوط في الخلافات التي لا حصر لها ، والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء ، أي الغائب على الشاهد ، وهذا فعلاً ما وقع فيه المتكلمون^(١) .

وبذلك ، فإن عدم تمكن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة ، «الاستدلال بالشاهد على الغائب» جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه^(٢) .

ولكن عندما ظهرت مشكلات أهل الأديان والمذاهب في القرن الثاني شأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج ، ذلك أن هذه المشكلات كان أهلها من النصارى والمجوس متعمسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري ، فاستخدمو هذه الفلسفة للاحتجاج لنصرة معتقداتهم ونقد العقيدة الإسلامية . ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذه المشكلات ، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على علم الكلام .

ولقد كان الأسلوب العقلي عند المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو ، بل كان علم الكلام حركة طبيعية في تجاوز النص الديني إلى المعنى العقلي ، لا سيما أن النص بطبيعته يرتكز على العقل ويقوم عليه ، فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل^(٣) .

وكان من الطبيعي بعد افتتاح المسلمين على ثقافات جديدة ، لا سيما

(١) الجابري: نحن والتراث ، ص ٢١٦ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص ١٣٢ .

الفلسفة اليونانية ومنطقها؛ أن يكون لهذا الانتفاح أثره الكبير في تطوير علم الكلام^(١). فاستخدم المسلمون في مناظراتهم المنطق الصوري^(٢)، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم، ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطي يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية^(٣).

ويرى الدكتور أبو ريان: «أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفاداً كثيراً من المنطق اليوناني. وقد ظهرت هذه التزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة^(٤)، وهي أولى المدن الإسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الإسلامي»، ويعد الجاحظ^(٥) من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني^(٦).

(١) فيكتور شلحت اليسوعي: التزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤ م، ص ٢١. وقارن: د. محمد صالح محمد: أصالة علم الكلام، ص ١٦٨.

(٢) وقد اعتمد المعتزلة على المنطق للدفاع عن مسألة الصفات. (انظر: أبíر نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ م، ص ٥٢).

(٣) د. حامد طاهر: مدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥ م، ص ٣٧.

(٤) وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهورها في غيرها؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية. (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٤).

(٥) انظر في تأثير الجاحظ بمنطق أرسطو ما يلي:

- فيكتور شلحت اليسوعي: التزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص ١٠.

- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٥.

- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١١٢.

(٦) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٤٥. وانظر أيضاً: د. أبو الوafa التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧ م، ص ١٥.

ويمكن القول، إن علم الكلام تأثر بالفلسفة والمنطق تأثراً قوياً فيما بعد؛ فالمتكلمون المعتزلة أخذوا من كتب الفلسفة آراءهم - كما سبق أن ذكرنا - حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا منهاجها بمناهج علم الكلام. وقد ظلت هذه الصلة صفة لعلم الكلام يعالج من خلالها المشكلات الاجتماعية والثقافية في المجتمع، ويتحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على الروح الدينية للحياة الإسلامية، حتى أنه لو لا علم الكلام لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظراً لشدة الهجوم والتعریض الذي وجهه إليها أصحاب الأديان الأخرى، ولا سيما اليهودية والمسيحية. وقد عثروا بالفعل على كتب كتبها السريان المسيحيون وضفت على طريقة السؤال والجواب، ويقول المؤلف فيها مثلاً: إذا سألك المسلم عن الثالوث، فقل له ما معنى الإسراء والمعراج.

وهكذا، كان المسيحيون عند ظهور الإسلام يرتبون هجومهم على الدين الجديد في صورة حوار بينهم وبين شخص يفترضونه من المسلمين. ويبدو أن هذا النسق من الكتابات الحوارية، كان موجوداً في الإسكندرية في العالم القديم لدى علماء الكلام المسيحي، من أمثل: كلiment وأورجين. ولقد تصدى هؤلاء المدافعون من الدين المسيحي بالرد بعنف على أنصار الأديان المعاصرة لهم، مثل اليهودية والزرادشتية وغيرها.

ثانياً: بين الفلسفة وعلم الكلام:

لقد خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريق أو باخر في علم الكلام، فكان أن اقتبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادئ، لا سيما أن الحاجة كانت تدعوا إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفـي تنسجم به المصادمة بين مبادئ «الحكمة» وأصول الشريعة، كالصادمة بين العقل والوحـي أو بين الصنـع والخـلق^(١).

(١) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م، ص ١٤٢.

فهذا الكندي (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) قد اشتهر بتنزعته الاعتزالية وتألifice في باب علم الكلام: باب رد شبه الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية في مسألة كفاية العقل؛ وباب إثبات أصول العقيدة، مثل كلامه في العدل والتوحيد. وما كان الكندي وهو الذي أحاط بجميع علوم عصره، ليدع الاستفادة من الثقافة الكلامية الواسعة لهذا العصر في تكميل نظره في الإلهيات^(١).

وقد اشتهر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م) بتصديه للمتكلمين، إذ صنفهم أصنافاً تختلف باختلاف المكانة التي يُنزلون فيها العقل والمقدرة التي يستعملون بها الأدلة، والكفاية التي تتمتع بها هذه الأدلة في إثبات دعواهم؛ فضلاً عن أنه دفع مفهومهم للعقل، بحججة أنه لا يتعدى مرتبة «المشهور في باديء الرأي». غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثر ببعض إشكالياتهم، مثل إشكالية الوحي والنبوة، وبعض مبادئهم كمبادئه الصفات الإلهية، مما حمل ابن رشد على التعرض له بالنقד والتشريع^(٢).

ومن دون شك فإن الفارابي يعد «المؤسس الحقيقي للمنهج الفلسفي في

(١) انظر:

- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠ م، ج. ١، ص ٢٧ - ٣١.
- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١ م، ص ٢٦٤.
- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصیر مروة وحسن قبیسی، بيروت، ١٩٦٦ م، ص ٢٣٨.
- كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٧ م، ص ٣٨٤ - ٣٩٠.

Walzer, Richard,: Greek into arabic, Oxford, 1962, P:176-189.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

الإسلام»^(١)، فهو «أول من حمل المنطق اليوناني تماماً منظماً إلى العالم الإسلامي، حتى سمي المنطق والعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول»^(٢). فالمنطق عند الفارابي يعد «قانوناً للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم»^(٣).

يقول دي لاسي أوليرى: «إن خطورة الفارابي لتبدو في اعتباره معلماً للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه»^(٤).

وعن أهمية منطق الفارابي^(٥) يشير مايرهوف إلى نص لإبن ميمون حيث فيه صديقه صموئيل ابن طيون على قراءة كتب الفارابي، بقوله: «وعلى العموم فإني أنسح لك بألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مباديء الموجودات، أدق من الدقيق»^(٦).

ولم يقتصر الفارابي على نقل المنطق إلى العالم الإسلامي، وإنما يرجع إليه الفضل في توسيف المنطق والاعتماد عليه في مختلف العلوم الإسلامية، وبكيفية خاصة في علم الكلام^(٧).

(١) د. جعفر آل ياسين: *فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)*، دار الأندرس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٩٨.

(٢) عمر فروخ: *تاريخ الفكر العربي*، دار العلم للملائين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٣٥٣.

(٣) دي بور: *تاريخ الفلسفة في الإسلام*، ص ١٥٨.

(٤) دي لاسي أوليرى: *الفكر العربي ومكانه في التاريخ*، ص ١٥٨.

(٥) وعن أهمية الفارابي في المنطق، انظر:

- جعفر آل ياسين: *فيلسوفان رائدان*، ص ٩١ - ٩٨.

وأما عن مؤلفاته المنطقية، فانظر:

- د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين، *مؤلفات الفارابي*، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥ م، ص ٤٦١ - ٤٦٧.

(٦) مايرهوف: *من الإسكندرية إلى بغداد*، ص ٨٠.

(٧) انظر الجابرى: *بنية العقل العربي*، ص ٤١٨ - ٤٣٦.

يقول الفارابي: «فكذلك صناعة المنطق وإن كان ما تشمل عليها هي أحد الموجودات، فليست تنظر فيها على أنها أحد الموجودات، لكن على أنها آلة تتوصل بها إلى معرفة الموجودات، فتأخذها كأنها شيء آخر خارجة عن الموجودات، وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات»^(١).

ولا أدل على عناية الفارابي بعلم الكلام من إقدامه على وضع مصنف في المنطق خاص بالمتكلمين أسماه كتاب «المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين»^(٢). من أجل ذلك نقرر: أن فضل الفارابي ينحصر في تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر^(٣) من تأثر الكندي والمعزلة^(٤) فيما قبل الفارابي^(٥).

أضف إلى ذلك، أن المسائل الطبيعية التي أصبحت جزءاً من علم الكلام

(١) أبو نصر الفارابي: *اللألفاظ المستعملة في المنطق*، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) انظر: أبو نصر الفارابي: *المنطق عند الفارابي*، تحقيق: د. رفيق العجم، د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ - ١٩٨٧ م، ج ٢، ص ٦٥ - ٩٣.
- طه عبد الرحمن: *تجديد المنهج* ص ١٤٣.

(٣) كان من الطبيعي بعد ترجمة أرسطو واكتشاف رائعته الأولى «المنطق»، أن اتجه تراثنا الفلسفي نحو المنطق الصوري الخالص حتى يمكن احتواء منطق أرسطو وتمثيله ووضعه في إطار العقل الخالص. وقد ساعد على ذلك، أيضاً التوحيد الذي يدفع الذهن نحو المجرد، ويوجهه نحو التعالي المستمر. كما دفعت مخاطر التجسيم والتشبيه في البيانات القديمة العقل الإسلامي نحو الصوري أكثر فأكثر حماية له، وتشيّتاً للتوحيد الناشئ في قلوب المسلمين. (د. حسن حنفي: *دراسات إسلامية*، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٠٠).

(٤) وعلى الرغم من ذلك، لا نستطيع أن ننكر مدى تأثر علم الكلام بمنهج التأويل العقلي المعزلتي، مما أدى به إلى أن يتخلّى عن منهجه النصي الحرفي. وكان من نتيجة ذلك أن اعتمد علم الكلام - ابتداءً من القرن السادس الهجري - اعتماداً كلياً على العقل، حتى أقرب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه.

(٥) مايرهوف: *من الإسكندرية إلى بغداد*، ص ٧٨، ٧٩.

لم ينشأ البحث فيها إلا حينما انتشرت الفلسفة اليونانية في المحيط الثقافي الإسلامي من قبل الفلاسفة المسلمين، وخاصة الفارابي، فحينئذ أصبح علماء الكلام يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في إثبات العقيدة ردًا على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية^(١).

ويمكن القول، بأن تأثير الفارابي في العالم الإسلامي، امتد إلى معاصريه من الفلسفة وبعد عصره إلى زمان ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م). ليعم تأثير هذا الأخير مناهج البحث الفلسفية فيما بعد. فقد كانت فلسفة ابن سينا في جملتها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في الوقت نفسه، هي امتداد لها لكونها تبني هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهب بها إلى أقصى مدى.

وبعد ابن سينا الفيلسوف الأول الذي أعطى علم الكلام المنهج الفلسفى، حيث حوت كتاباته نفس القضایا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل: العلاقة بين الله والعالم... ذات الله وصفاته... قدم العالم وحدوده... الخ. فقد اهتم ابن سينا بقضایا علم الكلام إلى جانب القضایا الفلسفية البحتة؛ لذا كانت كتاباته مزيجًا من علم الكلام والفلسفة؛ وذلك لأنّه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضایا. وكان يستخدم منهجاً يعتمد أساساً على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهمما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك، ترك ابن سينا أثره في منهجية علم الكلام من خلال تناوله لقضایاه ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية - كما سبق أن ذكرنا - مما زود

(١) الواقع أن علم الكلام بتأثير الفلسفة اليونانية وانتشار مقولاتها في العالم الإسلامي، استطاع أن يطور من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل: قضایا العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والجوهر الفرد، وأمثالها؛ واستخدامها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها، وأصبح ذلك ستة ماضية في هذا العلم منذ أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ).

المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. وبذلك أثرت فلسفة ابن سينا في تأسيس علم الكلام الإسلامي تأسيساً فلسفياً^(١).

ومن الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفى مع قضایا علم الكلام أثره في تطوير منهج هذا العلم وقضایاه، فعلى سبيل المثال نجد أبا الحسن الأشعري قد جعل المنهج الكلامي أكثر علمانية ودقة من خلال الاستفادة مما قدمه لنا الفارابي من مؤلفات أرسسطو المنطقية، ومحاولة تطبيقه لهذا المنهج على الكثير من المشكلات الكلامية؛ ويشهد كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بمقدار تأثير الأشعري بالمنطق الأرسطي. فقد أصبح القياس الأرسطي هو الشكل المقبول للتفكير، كما أن جزءاً من القواعد المنطقية المختلفة التي تضمنها كتاب «الطوبيقا» قد طبق على بعض المشكلات الكلامية^(٢).

(١) انظر:

- د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١ م، ص ٢٠٤.
- د. محمد عابد الجابري: السينوية: فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز العجبي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ١١٢ - ١٤٩.
- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ١٤٣.
- د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة (من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢ م، ص ٨١ - ١٦٩.
- د. محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م، ص ٢١٦، ٢١٧.
- د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، هامش ص ٢٨٥.
- د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص ٤٠٤.

Arberry, A.J.: Avicenna on Theology, London, 1951. P:25-76.

(٢) د. حسن عبد الحميد ود. محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م، ص ٥٢.

ويتجلى هذا التعامل أيضاً في تأثر الجويني بطريقة ابن سينا المنطقية للاستدلال على وجود الله معتمدة على فكرتين هما: الوجوب والإمكان، بدل الطريقة الطبيعية، وهي القول بالقدم والحدث، التي أخذ بها المتكلمون المعتزلة والأشاعرة من قبله^(١). كما رفض الجويني تحت تأثير الفلسفة مبدأ الباقلاني (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)، ذلك المبدأ الذي قيد المتكلمين عن الاستفادة من الفلسفة. وقد أكد الجويني بأن (بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول). ومن ثم أفسح المجال للأراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه، ومهد بذلك لطريقة المتأخرین التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة^(٢).

والنتيجة التي نخلص إليها هنا، أن المنهج الأصولي لا يصبح هو المنهج الذي يتھجه علماء الكلام، بل تدخل الفلسفة بمنهجها لتعطي علم الكلام «المنهج الفلسفي». وهذا يعني «أن علم الكلام أصبح أكثر تسامحاً مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلاً له. وفوق ذلك، لأن المنطق الجديد المستخدم في علم الكلام هو نفسه منطق أرسطو الذي درسه ودافع عنه هؤلاء الفلاسفة - أمثال الفارابي وأبن سينا - كما كانت هناك أرضية مشتركة ظاهرة للمناقشة بين الفلسفة وعلم الكلام، وقبول علم الكلام للأفكار الطبيعية والميتافيزيقية للفلاسفة»^(٣).

ومن ثمة، تكونت طريقة المتكلمين المتأخرین، الذين انتبهوا إلى ما في المنهج الأصولي من ضعف وشطط^(٤)، فلجأوا ابتداءً من أواسط القرن الخامس

(١) د. عمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج. ١، ص ١٦٣.

(٢) د. بيومي مذكر: في الفلسفة الإسلامية، ج. ٢، ص ٥٢. وانظر: شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، (القسم الثاني - سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١، ١٩٧٨ م)، ص ٢٢١.

(٣) Mahdi, Muhsin: Ibn Khaldun's philosophy of History, London, 1957. P:33.

(٤) وذلك لأن الله في عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال، فكيف تكون =

الهجري إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي؛^(١) بحيث يعد أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلًا بين عهدين دقيقين - عهد لم يلجا المسلمين فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية - وعهد بدأ فيه المسلمين عملية المزج هذه، وخاصة في نطاق المنطق^(٢).

ثالثاً: الانتقال من علم الكلام التقليدي إلى علم الكلام الفلسفى:

تناول علماء الكلام المنطق الأرسطي بالبحث والدراسة، واستخدموه منهجاً للتفكير في المشكلات الدينية؛ بل إن كبار مفكري الإسلام من أمثال ابن حزم الظاهري والغزالى الأشعري، قد ذهبوا إلى القول بأن الله قد أمر بدراسة المنطق، وسوف نشير هنا إلى موقفهما بالتفصيل على النحو التالي:

ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ):

يعد ابن حزم أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين^(٣)، حيث يرى «أن فائدة المنطق أمر لا يرتاد فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود

= المشاركة بين الغائب - وهو الله - والشاهد - وهو الإنسان، وبذلك يستحيل هذا الاستدلال، وإلا وقع المتكلم في الشرك. (انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج. ١، ص ٣٧٤).

(١) ليس المنطق في طريقة المعتقدين إلا منطقاً قديماً جاء خاصة من الأصول الفقهية التي يعتمد عليها الفقه في سياقه، ولم يظهر فيه القياس الأرسطي. أما في طريقة المتأخرین فهو هذا القياس الذي يرجع استخدامه. (جورج شحاته تنوّاتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧ م، ص ١٢٩).

(٢) د. النشار: مناهج البحث... دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥ م، ص ١٧١ - وانظر د. حسام الأولسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ٥٩.

(٣) انظر: جولد تسيهير: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليوناني)، ص ١٥١.

الاطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة، والجبر، والطب، والهندسة. وما كان بهذا الشكل فإنه حقيقة أن يطلب وأن تكتب فيه الكتب، وتقترب فيه الحقائق الصعبة»^(١).

وقد كان لهجوم عامة المسلمين على المنطق والفلسفة أثر في نفس ابن حزم وهو يطلب العلم في قرطبة، وأولئك هم الذين عناهم ابن حزم، بقوله: «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»^(٢).

والحق، أن المنطق في حد ذاته لا يمس العقيدة وتفاصيلها، حيث إن العبادات لا تخضع لأحكام التبرير العقلي لأنها من المسلمات في الدين، فلا تدخل تحت طرائق البرهان المنطقي؛ ومن ثم كانت حاجة المتكلمين إلى اعتماد هذا العلم - أعني المنطق - واعتباره (فرض كفاية).... على أن المهم هنا هو ملاحظة أن الصورة العقلية أكثر ظهوراً في هذا العلم من الصورة النقلية، على الرغم من خضوع حدود الطرفين لتطور منهجهي مستمر من خلال حاجات العصر وثقافته^(٣).

ويمكن القول بوجه عام، إن لدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة

(١) ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٥، ١١٦.

(٣) انظر:

- د. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفى، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٨٤.

- د. أبو الوفا الفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤.

خاصة، فتراه يقول:

«ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى رسوله ﷺ، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليرعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجُز له أن يفتني بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنماجها التالج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتکذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها»^(١).

يعني هذا، أن ابن حزم قد منح المنطق الصوري دوراً مهماً في بناء العلوم الإسلامية، مخالفًا بذلك الاتجاه العام لدى المسلمين في موقفهم العادي من المنطق؛ ويمقتضي هذا الموقف يتسرّب المنطق إلى علم الكلام الإسلامي.

الفزالي (ت ٥٠٥ هـ):

تميز الطابع العام الإسلامي في بدايات القرن الخامس للهجرة تجاه المنطق الأرسطي، بنفور شديد منه ومقت بالغ له. وذلك بتأثير الفقهاء السابقين الذين ينفرون من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمر هذا الاتصال... «فكانوا ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشيء إلا لأنهما

(١) ابن حزم: التقريب لعد المنطق، ص ٩، ١٠ . وانظر: جولد تسيلر: موقف أهل السنة، ص ١٥٢ . وقارن: د. سليمان داود: نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤ م، ص ٢٨٣ .

من علوم الفلسفه الملحدين، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية^(١) من قريب أو بعيد.

وكان الغزالى من بين رجال الدين الذين لم يكرهوا دراسة المنطق في حد ذاته، إلا أن موقف رجال الدين تجاه المنطق جعله يأخذ عليهم هذا النفور والمقت لعلوم الأوائل ومعارضتها، ويعده خطأً منهم بالقدر الذي هم به محتاجون في علومهم الخاصة إلى المنطق^(٢).

ويمكن القول: إن لدراسة المنطق عند الغزالى قيمة خاصة في فهم المباحث الدينية، حيث حاول في كل ما كتبه عن المنطق أن يظهر تطبيقه منهجه على هذه المباحث، فقهية كانت أو كلامية. ومن ثم فإن الغزالى «يؤكد أن من أهداف المنطق تهذيب طرق الاستدلال، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية؛ لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز عليه»^(٣).

يقول ابن تيمية: «إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه «المستصنفي»^(٤)، وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق، وصنف فيه «معيار العلم»^(٥) و«محك النظر»، وصنف كتاباً سماه

(١) جولد تسيره: موقف أهل السنة، ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وانظر: د. أبو الوفا التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٤.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى، دار الأندرس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١ م، ص ٦٢.

(٤) نلاحظ أن هذا الكتاب في علم أصول الفقه، إلا أن الغزالى قدم له بمقدمة في المنطق، تعد تلخيصاً لمسائل المنطق الرئيسية. مما يجعلنا نصر على أن المنطق بالنسبة للغزالى قائم على تنظيم المباحث الدينية وخاصة أصول الفقه، بما له من منهج صحيح.

(٥) يعرض الغزالى في هذا الكتاب المنطق كاماً، ويحاول استخدامه في علم أصول الفقه وتطبيقه على مسائله. ويمقتنى هذا المنطق نجد أن الأمثلة التي يستخدمها الغزالى لأشكال القياس وضريبه مأخوذة كلها من الفقه (انظر: عمار طالبى: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج ١، ص ١٣٥).

«القططاس المستقيم»^(١) ذكر فيه خمسة موازين^(٢)، الثلاث الحمليات والشرطية المتصل والشرطية المنفصل، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين^(٣).

وهكذا وضع الغزالى أكثر من كتاب في المنطق، إلا أنه لم يذكر اسم المنطق صراحة... وفي هذا يقول ابن طملوس: «فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في صناعة المنطق، لكن أبو حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف، فتعرضوا لكثير من الامتحان والامتهان. فصانه الله عن ذلك بلطفه»^(٤).

(١) يحاول الغزالى في هذا الكتاب استخراج الأقبيـة المختلفة، باختبارها موازين الحقيقة من القرآن. (انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى في الإسلام، ترجمة: عباس العقاد، راجعه: عبد العزيز المراغى، د. مهدى علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥، ص ١٤٧. وانظر أيضاً: عمار طالبى: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج ١، ص ١٣٥).

(٢) الموازين هي:

- ١ - ميزان التعادل الأكبر.
- ٢ - ميزان التعادل الأوسط.
- ٣ - ميزان التعادل الأصغر.
- ٤ - ميزان التلازم.
- ٥ - ميزان التعاند.

(انظر: الغزالى: القططاس المستقيم، تحقيق: رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق - بيروت، ١٩٨٦ م. ص ٣٥ - ٨٠. وانظر أيضاً نقد ابن تيمية لهذه الموازين في كتابه: «الرد على المنطقيين»، تعليق السيد سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٧٣ - ٣٧٧).

(٣) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: د. علي سامي الشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٨٦. وانظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص ١٩٤، ١٩٥.

(٤) جولد تسىهر: موقف أهل السنة، ص ١٥٤.

وهنا، لنا ملاحظة، وهي أن الغزالى بالرغم من أنه لا يصرح بوضوح عن اسم المنطق - فيما سبق ذكره من مؤلفات - إلا أنه في كتاب: «مقاصد الفلسفه» يصرح بذلك اسم المنطق بحرية تامة... وفي هذا يقول الغزالى: «فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»^(١).

وقد خلص الغزالى المنطق من التزعة التجريدية التي اتسم بها بسبب انحصر فائدته في مجال العقل النظري، حيث أضاف إليه السنن العملي العقدي اللازم لوصله بالواقع الإسلامي؛ إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن وموصوله بمسالك الفقه في التعليل والاستنباط. ومتى أصبحت مناهج الاستدلالات المنطقية مؤصلة قرآنياً وفقهياً، صار العمل بالأحكام التي تثبتها هذه الاستدلالات، ممكناً، إن وجوياً أو جوازاً^(٢).

وإذا كان الغزالى يستخدم المنطق في الفقه - كما سبق أن ذكرنا - فهو الذي دعم علم الكلام بالمنطق الأرسطي، تلك الأداة الدقيقة الحادة^(٣)، فلم يكن الغزالى رجل منطق، ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد يذكر، إلا أنه مع ذلك، كان واحداً من الذين أدخلوا المنطق منهجاً إلى علم الكلام^(٤).

تولى الغزالى إذن مهمة التبشير بالمنطق الأرسطي والدعوة إلى اصطناعه ميزاناً للتفكير ومعياراً للعلم في كافة فروع المعرفة، مؤسساً بذلك ما أصبح يعرف

(١) الغزالى: مقاصد الفلسفه في المنطق والحكمة الإلهية والطبيعية، بإشراف محى الدين صبرى الكردى. مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦ م، ص ٧.
وانظر: جولد تسىهر: موقف أهل السنة، ص ١٥٤.

(٢) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، ص ٣٥٠.

(٣) قنواتي: فلسفة الفكر الدينى، ص ١٢٨.

(٤) نيكولا ريشر: تطور المنطق العربى، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥ م، ص ٣٧٩.

بـ «طريقة المتأخرین» في علم الكلام، وهي الطريقة التي مكنت علم الكلام الأشعري من التحرر من منهج المعتزلة المفضل، الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأيضاً من المقدمات العقلية التي وضعوها لنصرة مذهبهم وأنذروا الأشاعرة ووظفوها في بناء مذهب أهل السنة بناءً عقلياً^(١).

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن الغزالی استبعد تماماً المنطق من انتقاده العام لآراء الفلسفه في كتابه «تهافت الفلسفه» وفي غيره؛ وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في بقاء المنطق في الإسلام^(٢)، بل الأكثر أهمية من ذلك اعتبار الغزالی المنطق مقدمةً ضروريةً لمن لا يفهم المسائل المعروضة في التهافت.

وفي هذا يقول الغزالی: «ولكتنا نرى أن نور دمادرك العقول في آخر الكتاب، فإنه كالآلہ لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في أحد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم» الذي هو الملقب بالمنطق عندهم»^(٣).

ويمكن القول: إن علماء الأصول - أصول الدين وأصول الفقه - تابعوا ما دعا إليه الغزالی في كتبه المتقدمة من مزج المنطق الأرسطي بأصول الفقه والكلام^(٤)؛ فحل مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي، حيث ذهب كثير من مفكري الأصوليين إلى أن

(١) الجابري: التراث والحداثة، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الغزالی: تهافت الفلسفه، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة ص ٨٥.

(٤) يقول نصري نادر: «وأخذ علماء التوحيد يقدمون لمذاهبهم بباحث منطقية على غرار ما جاء في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالی. (نصري نادر: أهم الفرق الإسلامية، ص ٦٢).

تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين^(١)، متابعين الغزالى في قوله: «إن من لا يحيط بالمنطق، فلا ثقة له بشيء من علومه»^(٢).

يقول ابن تيمية: «ولكن بسبب ما وقع فيه أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرین يظن أنه لا طريق إلا هذا؛ وأن ما أدعوه من «الحد» و«البرهان» هو أمر صحيح عند العقلاء»^(٣).

وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهي أن دعوة الغزالى وإلحاحه على ضرورة اصطناع المنطق منهجاً وحيداً في تحصيل العلم لم تكن من أجل المنطق ذاته، بل كانت ضد نظرية «التعليم» العرفانية الإسماعيلية. وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية، التي كادت تعصف به بسبب تناقض «المقدمات العقلية» المؤسسة لعلم الكلام، التناقض الذي انفجر في مشكلة «الأحوال». وإنقاذ علم الكلام الأشعري معناه إعادة تأسيس عقيدة الدولة السلوجوقية - العباسية ضد الإسماعيلية^(٤).

بناءً على ذلك، فإن المنطق الصورى هو المنهج الذى ينبغي أن يزأوله علماء الكلام، حتى يتوصلا عن طريقه إلى نتائج مهمة يفيضون منها في توظيف المفاهيم الفلسفية لصياغة قضياتهم الكلامية.

ومن ثم يبدو واضحاً، أن هناك خطأً تطورياً لوضع أسس ومفاهيم «الطريقة الجديدة» لعلم الكلام، بدءاً بالمعترلة ومروراً بالأشاعرة خاصةً الغزالى؛ وذلك عبر محاولات وإضافات مهمة وجديدة من الفلسفه المسلمين

(١) انظر: د. سعيد بن سعيد: الغزالى والفلسفه (ضمن مجلة الفكر العربي) العدد ٤١، ١٩٨٦م، ص ٧٦.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقين، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٨، وانظر: السيوطي «صون المنطق والكلام»، ص ٢٨٧.

(٤) الجابري: التراث والحداثة، ص ١٧٤.

أمثال الكندي والفارابي وابن سينا. مما جعل علم الكلام الأشعري يتحول مع فخر الدين الرازي خاصة، إلى علم كلام فلسي يقوم مقام إلهيات الفلسفة المسلمين، إلهيات ابن سينا خاصة، ويُعني عنها لأنه قد امتصها امتصاصاً: مفاهيم ومنهجاً^(١).

علم الكلام الفلسي عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ م):

أحدث فخر الدين الرازي تحولاً كبيراً في تاريخ العلاقة بين علم الكلام والفلسفة^(٢)، ذلك لما عرف عنه من اهتمامات علمية كثيرة واشتغاله بعلوم متعددة: كالتفسير وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والطبيعة وغيرها. وقد تأثر بأفلاطون وأرسطو وفلاسفة المسلمين، أمثال: الفارابي وزكرياء الرازي وابن سينا وأبي البركات البغدادي، وأخذ عنهم، إلى الحد الذي خلط فيه علم الكلام بالفلسفة والمنطق^(٣)، وبصفة خاصة في كتابيه «المباحث المشرقية» و«المحصل». هذا بالإضافة إلى مزجه بينهما في آخر كتبه وهو «المطالب العالية».

ولكن ما يهمنا هنا من الرازي هو الكيفية التي مزج بها علم الكلام بالفلسفة والمنطق، حتى التبس على من جاء بعده وسار على نهجه؛ وهو ما يطلق عليه ابن خلدون «طريقة المتأخرین». فكان علينا أن نشير إلى تلك الكيفية من خلال كتابيه «المباحث» و«المحصل» في صورة موجزة، وذلك على النحو التالي:

(١) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٢) الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤٩٦.

(٣) انظر:

- علي محمد حسن العماري: الإمام فخر الدين الرازي (حياته وأثاره)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٩ م، ص ١٧.
- د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٧٩ م، ص ١١٠.
- مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ١٤٩.

١ - ممارسة الكلام في الفلسفة:

مارس الرازي الكلام في الفلسفة من خلال كتابه «المباحث المشرقة»، حيث قدم لنا صورة غنية بالدلالة عما آل إليه «علم الكلام الفلسفية»، وذلك من خلال استعادة مشروع ابن سينا الفلسفى الكلامى، ولكن بتوجيه من الغزالى. فكان عليه في هذا الكتاب أن يختار من فلسفة ابن سينا الكلامية مسائل يجتهد في تقريرها بصورة ترفع الإشكال عنها في نظر المتكلمين، ويضم إليه أصولاً من عنده أي من علم الكلام الأشعرى^(١).

٢ - ممارسة الفلسفة في الكلام:

حاول الرازي ممارسة الفلسفة في الكلام من خلال كتابه «المحصل»، سواءً على مستوى المقدمات أو مستوى دقيق الكلام أو مستوى جليله، بحيث بدا واضحاً أن هدفه هو تحقيق المصالحة بين علم الكلام والفلسفة، على شكل إقامة نوع من التعايش بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الكلامية، التي تتناول موضوعاً واحداً أو توظف في مسألة يشترك في الخوض فيها كل من الفلاسفة - وخصوصاً ابن سينا عينه - والمتكلمين^(٢).

هذا بالإضافة إلى إصرار الرازي على ضرورة اعتبار المنطق آلة وعلماً خاصاً مستقلاً؛ وبذلك يختلف عن الغزالى الذي اعتبره آلةً ومعياراً للعلوم كلها، كما ذكرنا سابقاً. وفي هذا يقول ابن خلدون: «ثم جاء المتأخرون، فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقو بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم... وحدفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وألحقوه في كتاب العبارة، الكلام في العكس... ثم تكلموا في القياس... ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك، كلاماً مستبمراً، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص ٤٩٨، ٤٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٢.

من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب^(١).

والحق أن عمل الرازي هذا يقف على مفترق الطريق بين علم الكلام التقليدي وعلم الكلام الفلسفى، فلقد صار منهجه الفلسفى الكلامى نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام، حيث وضعوا مؤلفاتهم الكلامية في صيغة فلسفية.

ومن هذه المؤلفات كتاب «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٤ م)، وكتاب «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» لناصر الدين البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ = ١٢٨٧ م) وكتاب «المواقف» لعبد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م)، وكتاب «شرح المقاصد» لسعد الدين التفتازانى (ت ٧٩٢ هـ = ١٤٨٩ م)، وكتاب «الباب المحصل في أصول الدين» لابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٥٠٥ م).

ولما كان اهتمامنا ينحصر في بيان تاريخ العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام، فأنتا سوف تتناول موقف كل من نصير الدين الطوسي (الفيلسوف الشيعي) وابن خلدون (المتكلم الأشعري) لأنهما يعبران عن اتجاهين مختلفين في الفكر الإسلامي كان لهما أثراًهما الواضح في الحضارة الإسلامية.

(١) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص ٣٠٨.
وانظر: جولد تسهير: موقف أهل السنة، ص ١٦٦.

الباب الثاني

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند نصير الدين الطوسي

تمهيد

يُعد الطوسي علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد، ولعله ينفرد إلى حد كبير بصدارة الفلسفة في هذه المرحلة كلها، وليس في القرن السابع فحسب. فقد كتب النصير في أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق ناصري) في الأخلاق، و(آداب المتعلمين) في التربية، و(أوصاف الأشراف) في التصوف؛ إلى جانب شروحه لابن سينا ونقده للرازي.

وقد كان للطوسي فضل معروف في إحياء ما كاد يندثر من تعاليم الفلسفة وكتبها، فقصده العلماء والطلاب، ويبحث هو عنهم في بعض الأحيان، وجمع منهم عدداً كبيراً في مأمن من الخوف وبسيطة من الرزق، ووفر لهم من الكتب ما يصعب أن يجتمع مثله في مكان واحد كثرةً ونظاماً. وخرجت من حلقة طائفة من الحكماء والمتكلمين والرياضيين، استطاعوا أن ينهضوا بتعاليم الفلسفة نهضة عظيمة.

ولم يتوقف أثر نصير الدين الطوسي على إنعاشه للفلسفة في القرن السابع، بل تعدى تأثيره إلى «علم الكلام الفلسفى»، حيث التحتم علم الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، بل تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت فلسفة، لا سيما في كتابيه «تلخيص المحصل» و«تجريد العقائد».

فقد ألف الطوسي كتاب «تلخيص المحصل» بعد ثلاثين عاماً تقريباً من تصديقه الأول للرد على شرح الرازي للإشارات والتنبيهات لابن سينا، بحيث استفاد من خلال ما قدمه من إيضاحات في الإشارات والتنبيهات تتصل بمواصف

المتكلمين، سيادةً للمنهج السينوي في تفكيره الذي تبلور في تلخيصه لمحصل الرazi.

ولم يؤلف الطوسي كتاب التلخيص قاصداً تلخيص كتاب الرazi فعلاً؛ بل قصد تصحيحه، ونقده، وإرجاع الأفكار المطروحة - وبوجه خاص بعض أفكار ابن سينا - من قبل الرazi إلى أصولها. لذلك جاء كتاب «التلخيص» دسماً بما فيه من قوة النظر والقدرة على التذكر في المقارنة بين الأفكار الفلسفية ونظائرها في علم الكلام.

من أجل ذلك، تشير معالجات الطوسي الفلسفية في هذا الكتاب إلى أن علم الكلام كان في دور الانقلاب التام إلى فلسفة؛ وكمرحلة سابقة لتأليفه كتاب «التجريد» الذي طور فيه الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام لمصلحة الفلسفة؛ فجعل من العقيدة الدينية وسيلة لمزج الفلسفة بعلم الكلام مزجاً تماماً.

وقد ظهرت الروح الفلسفية واضحة في «التجريد» وضوحاً ملمساً نظراً لمتابعة الطوسي فيه لواحد من أقطاب الفلسفة السابقين عليه، وهو الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) الذي تقيد الطوسي بخطاه، بحيث بدت الصلة وثيقة بين الفلسفة السينوية والتجريد.

وأخص ما يميز «التجريد» هو طابع الدقة المتناهية في تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد الذي عرض به الطوسي لموضوعاته. وثبتت خاصية أخرى وهي الطابع الفلسفي في عرض الموضوعات، فالكتاب يعطي فكرة تدل على مدى النضج الفلسفي في معالجة الموضوعات الكلامية؛ وهذا يرجع إلى ارتباك الطوسي فيه على منهج فلسي منطقي كطريق صحيح لمناقشة قضايا العقيدة.

الفصل الأول

أثر المعتزلة في علم الكلام
عند الطوسي

سوف نحاول في هذا الفصل بيان أثر المعتزلة في علم الكلام عند الطوسي، وتوضيح الكيفية التي أثر بها المعتزلة في فكره، حتى نستطيع تبيان النهج الذي كان يتبعه لمعالجة المشكلات المطروحة في علم الكلام في القرن السابع الهجري. وذلك لأن معرفة التزعة الاعتزالية العقلانية في فكر الطوسي، تعد مدخلاً أساسياً لتقدير علم الكلام الفلسفـي عنده، وهذا ما سنحاول بيانه من خلال بحث الموضوعات التالية:

أولاً: الذات والصفات:

تُعد مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات الكلامية وأكثرها مثاراً للخلاف بين الفرق المختلفة، كما أنها المحور الذي تدور حوله مباحث علم الكلام. وقد ظهرت هذه المشكلة في المحيط الإسلامي، في منتصف القرن الثاني الهجري. وقد ساعدت الصفات التي وصف الله بها في القرآن، على نمو البحث في هذه المشكلة.

هذا، ولا بد لنا قبل الحديث عن موقف الطوسي في علاقة الذات بالصفات، أن نعرض في إيجاز لعوائق المعتزلة من هذه المشكلة، لنرى إلى أي حد تأثر الطوسي بمنحى المعتزلة، لا سيما ونحن نعلم أنه قد سلك طريقهم، وتبني مناهجهم في مسألة الذات والصفات.

ويمكن القول: إن علماء المعتزلة نفوا عن الله تعالى الاتصاف بصفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها لأنها تتعارض مع فهمهم للتوحيد. وقد اعتمد المعتزلة في نفيهم زيادة الصفات، على القول: «بأنها لو كانت زائدة

على الذات فإذا ما أن تكون محدثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة، فيلزم أن تشارك الذات في القدم، والوجوب بالذات، ونفي الأولية، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء^(١). ومن ثم، فإن صفاته تعالى عين ذاته.

وقد كان واصل بن عطاء هو أول من ناقش مشكلة الصفات... وفي هذا يقول الشهريستاني: «وكان هذه المقالة في بيتها غير نضجية، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قدبيين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلسفة»^(٢). وبذلك ينفي واصل جميع الصفات الثبوتية اعتقاداً منه أن إثبات هذه الصفات يجعلها مشاركة الله تعالى في القدم، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء. غير أن أتباعه حاولوا أن يخففوا من غلو شيخهم في إنكار الصفات الإيجابية جملة، لأن ذلك يفضي بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لا مضمون لها، ولذلك اختصروا عددها، وأرجعواها إلى صفتين رئيسيتين، وهما العلم والقدرة، ثم سووا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها، حتى لا يفضي ذلك إلى تعدد القدماء^(٣).

موقف الطوسي :

ينحو الطوسي في كتاب «التجريد» منحى المعتزلة في قوله بأن الصفات هي عين الذات، فيقول: «إن تغير الإضافات ممكن، ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين... وتخصيص بعض الممكنتات بالإيجاب في وقت يدل على إرادته تعالى، وليس زائدة على الداعي، وإلا لزم التسلسل... ووجوب

(١) الشهريستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١١٩.

(٢) الشهريستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤ م، (مقدمة التحقيق) ص ٣٨.

الوجود يدل على سرمهيته ونفي الزائد... والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً^(١).

يتضح لنا من خلال النص السابق، أن الطوسي في مسألة الذات والصفات يختلف تماماً عن الأشاعرة، الذين يثبتون الصفات الإيجابية على أنها صفات وجودية أزلية متغيرة في ذاتها، وقائمة بذاته تعالى، وإن كانوا يرون أنها ليست هي الذات ولا غيرها. أضف إلى ذلك، أن الطوسي أيضاً في هذه المسألة يختلف تماماً عن اتجاه أبي هاشم الجبائي.

وقد دللَ الطوسي على أن الصفات هي عين الذات، بأن: وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه، لأنَّه تعالى يستحيل أن يتصرف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأنَّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم، ولا غير ذلك من المعاني والأحوال. وإنما قيد الطوسي الصفات بالزائدة عيناً، لأنَّه تعالى موصوف بصفات الكمال؛ لكن تلك الصفات هي نفس الذات في الحقيقة، وإن كانت مغایرة لها بالاعتبار^(٢).

وبهذا المعنى تكون الصفات عند الطوسي وجوهاً واعتبارات عقلية للذات، لا وجود لها في الخارج، بل في الذهن فقط، وهذا ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف.

ويمكن القول: إنَّ الطوسي هنا يتفق تماماً مع المعتزلة، ويقترب من الفلاسفة الذين أنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التزويه المطلق. والواقع أنَّ قول

(١) الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراه: نصيير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت - جامعة الإسكندرية ١٩٩٠ م، الجزء الثاني)، ص ١٢٣ - ١٢٥.

(٢) ابن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، طبعة سنة ١٣١٠ هـ (نسخة بدار الكتب برقم ١٣١٦ / علم الكلام)، ص ١٦٣.

فلاسفة الإسلام بنفي زيادة الصفات على الذات، يُعد أثراً من آثار محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة التي تقرر بساطة الواجب، وتنفي عنه كل وجوه الكثرة، على نحو ما نرى لدى كثير من الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وأبن سينا.

١ - الصفات الثبوتية:

يراد بالصفات الثبوتية عند الطوسي، تلك الصفات التي يتحقق وصف الله تعالى بها وجوباً أو جوازاً، وذلك في مقابلة الصفات السلبية التي يجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق.

١ - صفات الإرادة:

تعد الإرادة إحدى الصفات الثبوتية عند الطوسي، ويراد بها عنده ما يقتضي ترجيح أحد المتساوين على الآخر في الوجود، ذلك أنه - تعالى - قادر على جميع المقدورات، ونسبة أحد المقدورات بالواقع دون غيره، ويقتضي اختصاص وقت الواقع به دون غيره من الأوقات لتساوي نسبة الفعل إليها. فالإرادة هي هذا المرجح المعتبر عنه بالداعي^(١). وفي هذا يقول الطوسي: «وتخصيص بعض الممكنت بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى»^(٢).

ويرى الطوسي أن الإرادة من صفات الذات القديمة، وهي عين الذات. ويدلل على ذلك، بأن الإرادة لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء، وهذا نقض لمبدأ التوحيد. ومن ثم، فإنه تعالى مرید على الحقيقة، إلا أنه يرى أن الإرادة ليست قديمة. ولو كانت الإرادة حادثة، إما في ذاته أو لا في محله، لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصوصة^(٣).

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٩.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر: - الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٩.

- الطوسي: تجريد العقائد: ص ١٢٤.

٢ - صفة القدرة:

يتناول الطوسي صفة القدرة على أساس ما تدل عليه كلمة القادر ، فال قادر عنده هو الذي يصح أن يصدر عنه بالفعل وألا يصدر دون ضرورة . وعلى هذا الأساس لا يصح أن يكون الله تعالى موجباً ، لأن الموجب هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل ملازماً له ، وذلك لأنه لو تأخر لما كان صدوره عنه واجباً . ومن ثم فإنه تعالى قادر ، وهذا يعني أنه يمكن من الفعل والترك ، وأن فعله حادث وليس قدرياً^(١) .

وقد ذهب الطوسي إلى أن الله تعالى قادر على كل مقدر ، إذ يقول: « عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة »^(٢) . وذلك لأن المتضمن لتعلق القدرة بالمقدر إنما هو الإمكان ، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق . والإمكان سار في الجميع ، فإن الله تعالى قادر على كل مقدر^(٣) .

ويمكن القول: إن هذه المسألة تُعد نتيجة منطقية لفكرة أن الصفات هي عين الذات عند الطوسي ، كما هو عند المعتزلة^(٤) .

٣ - صفة العلم:

لقد تناول الطوسي مشكلة العلم الإلهي في كتابه « التجريد »، فقال:

(١) ينحو الطوسي هنا منحى المعتزلة في إثبات صفة القدرة لله تعالى ، انظر في ذلك:- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ، تحقيق: عمر السيد عزمي ، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهوناني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ١١٠ - ١١٩.

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ م ، ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) الطوسي: تجريد العقائد ، ص ١٢٣ .

(٣) الحلبي: كشف المراد ، ص ١٥٦ .

(٤) انظر:

- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ، ص ٢٥٠ .

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ .

«والإحكام واستناد كل شيء إليه دلائل العلم»^(١). وقد استدل على ثبوت العلم لله تعالى، بالأدلة الآتية:

الدليل الأول (دليل الإحكام):

يبين هذا الدليل عند الطوسي على مقدمتين: أولاهما، أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، والثانية: كل من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة الأولى فحسبية، لأن العالم إما فلكي أو عنصري، وأثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد. وأما المقدمة الثانية فضرورية؛ لأن الضرورية قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع المحكم المتقن مرة بعد أخرى^(٢).

ويمكن القول: إن هذا الدليل الذي اعتمد عليه الطوسي هنا، قد استمد من جمهور المعتزلة^(٣).

الدليل الثاني:

وهو مستفاد من كونه تعالى مجرد، لأن كل مجرد عالم بذاته وبغيره. وكل مجرد، فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول، فكل مجرد - إذن - عاقل لذاته. وأما أن كل مجرد عالم بغيره، فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره، فإنه عاقل لذلك الغير. أما ثبوت المعقولة لكل مجرد، فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير. وأما صحة التقارن في المعقولة، فلأن كل معقول لا ينفك عن الأمور العامة. وأما ثبوت العاقلة فهو محال، فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل،

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلبي: كشف العراد، ص ١٥٧.

(٣) انظر تفسير أو تفصيل هذا الدليل في:

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٦، ١٥٧.

لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً، وهو باطل، فإمكان المقارنة هو التعقل^(١).

الدليل الثالث:

وهو مبني على فكرة الواجب والممكן، ومؤداته: أن كل موجود سواء ممكناً وكل ممكناً مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائله. ولما كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته، فهو عالم بغيره^(٢).

وقد عرض الحلى شارح التجريد هذا الدليل على نحو مفصل، فقال: «أن نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرتين، فلا بد من المغایرة بين العالم والمعلوم، ولا مغایرة في علمه بذاته. ولذلك فإن المغایرة قد تكون بالذات، وقد تكون بنوع من الاعتبار. وبذلك فإن ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغایرة لها فإنها معلومة، وذلك كافٍ في تعلق العلم^(٣).

ومن الملاحظ: أن الطوسي هنا معتزلي المنحى، لأن مذهب المعتزلة في هذه المسألة ينحصر في: أن الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم بها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجه التي يصح أن تعلم عليها، وإذا صع وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت^(٤).

وعند الطوسي أن علم الله يشمل علمه بذاته خلافاً لبعض الفلاسفة، إذ أن

(١) الحلى: كشف العراد، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٤) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٠.

العلم هو الحصول، ولا ريب في حصول شيء المعجرد القائم بذاته ل نفسه،
فيكون عالماً بها^(١).

ويقرر الطوسي أن الله عالم بكل المعلومات، لأن كونه تعالى عالماً تدل على عمومية علمه بكل معلوم. وتقرير ذلك: أن كل موجود سواء ممكناً، وكل ممكناً مستند إليه، فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته، أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقاً في الأذهان، لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي، ممكناً أو ممتنعاً؛ فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات^(٢).

ويرى الطوسي، أن العلم لا يستدعي صوراً مغایرة للمعلومات عند الله تعالى، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا^(٣). وهذا يعني، أن العلم صورة متساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات، لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى، وذلك يستلزم تكرره تعالى، وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لأنثاره. وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما ي بيان ذاته، بل يتوسط الأمور الحالة فيه، وهذا محال. لأن العلم عند الطوسي لا يستدعي صوراً مغایرة للمعلومات عنده تعالى، لأن العلم هو الحصول عند المعجرد. ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له، لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابلة، مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغایرة للذات^(٤).

ولذلك فإن الله تعالى يعلم المعدوم، خلافاً لبعض الفلاسفة الذين يرون:

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٨.

أن الله تعالى يستحيل عليه أن يعلم المعدوم، إذ لو علمه لكان متميزاً، والمتميز ثابت.

يقول الطوسي: «ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين»^(١). وهذا يعني أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لزم وجوبه، وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال. وإن كان المقصود بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات. وإن كان المقصود وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح، لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق، فلا ينافي الإمكان الذاتي^(٢).

علم الله تعالى بالجزئيات:

تُعد مسألة علم الله تعالى بالجزئيات من أدق المسائل التي واجهت مفكري الإسلام في تناولهم لقضية العلم الإلهي. وقد كان ظهور هذه المسألة في الفكر الإسلامي نتيجة لإشكال، يمكن تقريره على النحو التالي، وهو: أن الله لا يمكن أن يجهل الجزئيات، والحوادث الفردية، لأن الجهل نقص والله منزه عنه. كما أنه لا يمكن أن يعلمها، لأن العلم بها يستدعي محدودرين: أولهما، أنه لو علم الجزئيات لصار الممكن واجباً، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم، فإذا علم وجود شيء فلا بد أن يكون موجوداً وإلا انقلب علمه خطأ وجهلاً، والله منزه عنهما.

وثانيهما، أن الجزئيات تتغير وتبدل، إذ توجد بعد أن تكون معدومة، وتعدم بعد وجودها، فهي في تغير دائم. فلو تعلق علم الله بها لزم أن يتغير علمه تبعاً لتغير الجزئيات، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم، مع أن علم الله ثابت على و蒂رة واحدة، وليس له حال متتجدة^(٣).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلى: كشف المراد، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، الصفحات نفسها، وقارن: محمد جواد مغنية: معلم الفلسفة =

وبناءً على ما تقدم، فإن الفلسفه يقررون أن الله لا يعلم الجزيئات المتغيرة إلا عن طريق أسبابها وعللها، وذلك لأن الذات الإلهية هي العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

يقول ابن سينا: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي»^(١)، فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الأن، والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»^(٢).

وأما الطوسي، فيرى أن «تغير الإضافات ممكناً»^(٣). وهذا يعني أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم، وإلا لانتفت المطابقة. لكن الجزيئيات الزمانية متغيرة، فلو كانت معلومة الله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال. لذلك فإنه يرى أن التغير إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقة، كالقدرة التي تغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، وإن لم تغير في نفسها. وتغير الإضافات جائز، لأنها أمور اعتبارية لا تتحقق لها في الخارج^(٤). وبذلك فإن الله تعالى عالم بكل شيء، لا تخفي عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. ومن ثم يختلف الطوسي هنا عن الفلسفه وخاصة ابن سينا، وذلك تحت تأثير هجوم الغزالي للفلسفه وتکفيرهم في هذه المسألة^(٥).

= الإسلامية، دار العلم للملائين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(١) ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محيى الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، ١٩٣٨ م، ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سينا: الإشارات والتبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعرف، مصر، ١٩٥٨ م، ج ٣ ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٣) الطوسي: تجريد القائد، ص ١٢٣ .

(٤) الحلى: كشف المراد، ص ١٥٨ .

(٥) حول نقد الغزالي لهذه المسألة، انظر: الغزالي: تهافت الفلسفه، ص ٢٠٦ وما بعدها.

٤ - صفة الحياة:

يثبت الطوسي أن الله تعالى حي، إذ يقول: «وكل قادر عالم حي بالضرورة»^(١). ولما كان الطوسي قد نفى كل المعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً، ولما كانت الصفات عنده عين الذات، لذلك فإن الحياة عند الطوسي تُعد صفة سلبية.

٥ - صفاتي السمع والبصر:

يذهب الطوسي إلى أن السمع والبصر صفتين أزلتين الله تعالى، ويرى أن استحقاق القديم لهاتين الصفتين مستفاد من جهة النقل، دون العقل. وفي هذا يقول: «والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحالة الآلات»^(٢).

والطوسي في هذا النص يقترب من موقف الغزالى، الذى يميل إلى الجمع بين الأدلة القرآنية وحججة الكمال العقلية، ومحتوها: أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصير السميع أكمل من لا يبصر ولا يسمع، فيستحيل أن ثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا ثبته للخالق تعالى^(٣).

٦ - صفة الكلام^(٤):

اقتفي الطوسي أثر المعتزلة في هذه المسألة، فلم يضف جديداً في هذا الصدد، وقد أوضح هذه الحقيقة في كتابه «التجريد» إذ يقول: «وعنومية قدرته

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م، ص ١٣٨.

(٤) انظر تفصيل مسألة الكلام في:

- د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م، ص ٨٧ - ٩٦.

تدل على ثبوت الكلام^(١). وهذا يعني أن عموم قدرة الله تعالى تدل على ثبوت صفة الكلام له، فإن من كان قادرًا على جميع المقدورات فهو قادر على الكلام، وخلق أصوات في أجسام تدل على المراد^(٢). فالمراد بالكلام هو الحروف المسموعة والألفاظ المقطعة المخلوقة لله، والتي لا يمكن فصلها عن فكرة zaman. كما أن المراد بالمتكلم هو من يفعل الكلام لا من يقوم به، إذ يستحيل أن يكون القديم محلًا للأشياء.

وقد ربط الطوسي مذهبة في حدوث الكلام بتزريه الله تعالى عن فعل القبيح، والكذب في الأخبار، إذ يقول: «وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه»^(٣). وذلك لأن الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى متزه عن القبائح، لأنه تعالى حكيم صادق فلا يصدر الكذب عنه تعالى^(٤).

وبناء على ما تقدم، يرفض الطوسي فكرة الكلام النفسي التي قال بها الأشعرية والماتريدية، إذ يقول: «والنفساني غير معقول»^(٥)، وبذلك يتفق مع المعزلة.

٢ - الصفات السلبية:

يراد بالصفات السلبية عند الطوسي تلك الصفات التي تنفي عن الله تعالى الناقص التي لا تليق بذاته، فيجب تزريه الله تعالى عنها على الإطلاق؛ وهذه الصفات هي:

١ - الوحدانية:

تحتل فكرة التوحيد مكانة متميزة في مذهب الطوسي الكلامي، باعتبارها

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٠.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٠.

(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤.

الأساس الذي يقوم عليه نسقه الكلامي في نفي التشبيه على الله تعالى، وتزريبه عن المماثلة، وإفراده بالوحدة المطلقة في ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرى الطوسي أن وحدانية الله تعالى في مقدمة الصفات السلبية، إذ يراد بها نفي الشريك لله تعالى في الألوهية وصفاتها، واعتقاد أنه واحد لا نظير له في ذاته، ووجوب وجوده. وهذا التوحيد يقتضي - في نظره - توحيد الله، وهو نفي المثل والضد والشريك.

يقول الطوسي: «وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل... والضد»^(١).

وهذا يعني أن وجوب الوجود يقتضي نفي الزائد ونفي المثل، وهذا مذهب أكثر الفرق الإسلامية. وقد خالف الطوسي هنا أبا هاشم الذي جعل الذات الإلهية متساوية لغيره من الذوات، وإنما يخالفها بحالة توجب الأحوال الأربع، وهي: الحية والعالمية والقادرة وال موجودية، وتلك الحالة هي صفة الإلهية. وهذا المذهب لا شك في بطلانه، فإن الأشياء المتساوية تشارك في لوازمهها، فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس، وذلك باطل بالضرورة. إلى جانب ذلك، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد، لأن الضد يقال على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. ويطلق أيضاً على مساواة في القوة معانٍ، ولما كان الله لا مثل له، فلا يشاركه غيره في القوة^(٢).

وهكذا ذهب الطوسي في تصوره لوحدانية الله تعالى، مذهب فلاسفة الإسلام في تصورهم لواجب الوجود. فهو في تصوره لوحدانية الله تعالى جعله مجردأً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن وخارج التصور العقلي.

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الحلبي: كشف العراد، ص ١٦١.

٢ - تز zieh الله عن الجسمية :

لما كان الطوسي يرى أن حقيقة الجسم في أنه المركب، لذلك نزه الله تعالى عن معنى الجسمية، ولم يجز وصفه بأنه جسم لاستحالة التركيب^(١). ولما كان كل جسم مفتقر إلى حيز ما، وبذلك «فإن وجود الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى، لأنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث... وكل حادث ممكן، فلا يكون واجباً»^(٢).

وهذا يعني أن الطوسي ينزع الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، وأنه ينفي عن ذاته تعالى كل ما يوحى بالتركيب. ومن ثم، فإن التز zieh عن الجسمية يعد المحور الرئيسي لكثير من الصفات السلبية التي يتقدس الله سبحانه عن الاتصال بها، مثل التز zieh عن المكانية، والحلول والاتحاد، والرؤية، وحلول الحوادث في الذات، إلى غير ذلك مما سنعرض له فيما يلي.

ويمكن القول: إن الطوسي في هذه المسألة أيضاً إنما يقتفي أثر المعتزلة في تز zieh الله تعالى عن الجسمية^(٣).

٣ - تز zieh الله عن المكان والجهة :

ترتبط فكرة الطوسي عن المكان والجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية، وقد كان الطوسي في هذه المسألة منطقياً مع نفسه، لأنه بدأ بتز zieh الله تعالى عن الجسمية ولوائحها. فلقد نفي التحيز عن واجب الوجود، والمراد بالحيز المكان الذي يحل فيه الشيء المتحيز. ولذلك فهو ينفي أيضاً الجهة عن واجب الوجود، «لأن كل ذي جهة، فهو مشار إليه ومحل الأكوان الحادثة، فيكون حادثاً فلا يكون واجباً»^(٤).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٤ .

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦١ .

(٣) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٢ .

٤ - تنزيه الله عن الحلول والاتحاد:

يُعد تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد نتيجة منطقية، لما سبق أن قرره الطوسي من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان والتحيز. ويُعد هذا الموقف منه إنكاراً صريحاً لما سبق وصرح به في أثناء إقامته في القلاع الإسماعيلية، وانخلاعاً تماماً من كل تصورات الحلول والاتحاد التي وسم بها كتابه: «أوصاف الأشراف».

ويستدل الطوسي على تنزيه الله تعالى عن الحلول بدليل، فحواه «أن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة - أو التربية - بشرط امتناع قيامه بذاته. وهذا المعنى متضمن في حقه تعالى، لاستلزماته الحاجة المستلزمة للإمكان»^(١).

أما الاتحاد، فالطوسي يستدل على نفيه بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

وجوب الوجود يستلزم الوحدة، فلو اتحد واجب الوجود بغيره لكان ذلك الغير ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتشدد به، فيكون الواجب ممكناً^(٢)، وهذا محال.

الدليل الثاني:

لو اتحد واجب الوجود بغيره، لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا، فلا اتحاد. وإن عدم أحدهما، فلا اتحاد أيضاً، ويلزم عدم الواجب، فيكون ممكناً^(٣).

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥ - تنزيه الله عن حلول الحوادث:

يثبت الطوسي نفي حلول الحوادث في الذات الإلهية، ويعد هذا النفي إحدى الصفات التزريمية التي يجب أن يتصف بها الله سبحانه وتعالى. ومن ثم، فإن الطوسي ينسق مع المنحى التجريدى الذى يتصف به كتاب «التجريد». وما يدل على هذا المنحى التزريمي قوله تعالى: «لَيْسَ كُمْثُلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(١). قوله تعالى: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كُمْنَ لَا يَخْلُقُ أَفْلَأَ تَذَكَّرُونَ»^(٢).

ويبني الطوسي مذهبة في تنزيه الذات عن حلول الحوادث على مبدأ فحواه: أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه ينافي حلول الحوادث فيه، لأن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته، وذلك ينافي الوجوب^(٣).

ويستدل الطوسي على تnzيه الذات الإلهية عن التغير بالأدلة الآتية^(٤):

الدليل الأول:

إن واجب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء، لأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه، وواجب الوجود يستحيل عليه الافتقار والتعلق بالغير.

الدليل الثاني:

يمتنع على واجب الوجود أن يكون محلًا للحوادث، لأنه إن كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه، وإن لم يكن است الحال اتصف الذات به.

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) سورة النحل، الآية ١٧.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٢.

الدليل الثالث:

إن المقتفي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقرًا إلى الغير، وهو محال.

٦ - تنزيه الله عن الكيفيات النفسانية:

يراد بالكيفيات النفسانية تلك الأعراض التي تحصل في النفس فتثير فيها نوعاً من التأثر والانفعال، وذلك كالغضب والحزن والفرح والغم، والصحة والمرض، والهم والخجل والحدق، والشهوة والنفرة، والألم واللذة، وبالجملة جميع حالات النفس وملكاتها^(١).

ولما كان الطوسي ينزعه الله تعالى عن حلول الحوادث، فإنه قد نفى عنه جميع هذه الأعراض النفسانية، لاستلزمها التغير والحركة التي يجب نفيها عن ذاته تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الترعة التجريدية التي بدت واضحة في كتاب «التجريد» قد أعطت علم الكلام هذه الأداة العقلية في بحث الإلهيات، بحيث خلعت على علم الكلام صورة جديدة تختلف كلية عن تلك الصورة التي ظهر فيها لدى القدماء.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسي في كتابه هذا، وفي مسألة تنزيهه الله تعالى عن قيام الحوادث وحلول الأعراض بذاته، لم يخرج عما سبق أن قالت به المعتزلة والأشاعرة من قبل. هذا إلى جانب أن الفلاسفة منعوا أيضاً قيام الحوادث بذاته تعالى.

٧ - تنزيه الله عن الرؤية:

تعد مسألة الرؤية^(٢) من أهم المسائل التي ثار حولها الخلاف بين الفرق

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١١٥.

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في:

الإسلامية، وقد تعددت الحلول بتنوع الفرق. وإن كنا لا نستطيع أن نأتي على هذه الفرق جميعاً، فإننا سوف نشير إلى فرقة المعتزلة، وذلك لأن الطوسي تتبع خطاهم في هذه المسألة.

ولما كان الطوسي ينزع الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، من الجهة والمكان والحلول؛ فيجب عليه أن ينفي رؤية الذات الإلهية. وذلك لأن وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي الجهة والحيز عنه، فتنتهي الرؤية بالضرورة^(١).

ولقد استدل الطوسي على تنزيه الله تعالى عن الرؤية، بأدلة نقلية وأخرى عقلية، وذلك على النحو التالي:

الأدلة النقلية على نفي الرؤية:

أولاً: يرى الأشاعرة أن سيدنا موسى عليه السلام سأله رب الرؤية، ولو كانت ممتنعة لم يصح عن السؤال، إلا أن الطوسي يرى أن السؤال كان من موسى لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى: «لَنْ نُؤْمِنَ لِكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْذُتُمُ الصَّاعِقَةَ»^(٢)، ومن ثم فالرؤبة محالة في حقه تعالى^(٣).

ومعنى هذا، أن الطوسي يدلل بهاتين الآيتين اللتين نصتا على عقوبة من سألوا رؤية الله جهرة بالصاعقة، وليس هناك شيء أدل من هذا - في نظر الطوسي - على امتناع الرؤية.

ثانياً: قوله تعالى: «وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرٌ»^(٤)، ووجهة

= ٩٧ - ٨٩ . د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(١) الحلى: كشف المراد، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٥٥ .

(٣) انظر: الحلى: كشف المراد، ص ١٦٤ .

(٤) سورة القيمة، الآية ٢٢ .

الاستدلال بهذه الآية، كالتالي:

١ - إن النظر المقرن بحرف إلى، يفيد الرؤية، لأنه حقيقة في تقلّب الحدقة التماساً للرؤى. وهذا متذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه، فيتعين أن يكون المراد منه المجاز، وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي. واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز. ومن ثم، فإن النظر وإن افترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية.

٢ - يكون معنى ناظرة أي متظاهرة، أو أن المضاف هنا ممحض وتقديره إلى ثواب ربيها ناظرة، ولا يقال الانتظار سبب الغم، والآية سبقت لبيان النعم، لأن سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: «وجوه يومئذ ناضرة»، بدليل قوله تعالى: «ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة»^(١). فإنه في حالة استقرار أهل النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى.

وإذا كان كذلك، فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم، بل سبباً للفرح والسرور. ونضاراة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً في وقت، فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت. كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم، ويقتضي بسارة الوجه^(٢).

ثالثاً: قوله تعالى جواباً لموسى عليه السلام حين سأله أن يريه نفسه: «لو تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني»^(٣). ويتمثل وجه الاستدلال بهذه الآية في أمرتين:

أولهما: أن النفي في الآية للتأييد، لأن (لن) تقيد النفي المؤيد،

(١) سورة القيمة، الآية ٢٤.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

وعلى هذا يكون معنى الآية: إنك لن تراني أبداً. وإذا انتفت الرؤية في حق موسى عليه السلام، ففي حق غيره أولى.

ثانيهما: أن الله تعالى على الرؤية باستقرار الجبل في مكانه، وهذا الحال، فلا يدل على الإمكان المعلق، فتكون الرؤية مستحيلة ويكون معنى الجواب: لن تراني أبداً^(١).

الأدلة العقلية على نفي الرؤية:

يبني الطوسي أداته العقلية على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار، على أساس الناحية التجريدية التي التزم بها في كتابه «التجريد» وإلى جانب هذا، فإنه نزه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان محلول. ومن ثم، فإن الله تعالى متزه عن الرؤية، «لأن كل مرئي، فهو في جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون متقابلاً أو في حكم المقابل. ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»^(٢).

وترتبط الأدلة العقلية التي يقدمها الطوسي على نفي الرؤية ارتباطاً وثيقاً بالاعتراضات التي قدمها على موقف الأشاعرة، الذي ينص على: «أن الجسم والعرض قد اشتراكاً في صحة الرؤية، وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث. والوجود والحدث لا يصلح للعلية، لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدماً، فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، وأنه تعالى موجود»^(٣).

ولكن الطوسي يرى أن هذا الدليل الذي قدمته الأشاعرة ضعيف، إذ يقول: «واشتراك المعلمولات لا يدل على اشتراك العلل، مع منع التعليل والحصر»^(٤).

(١) انظر: كشف المراد، ص ١٦٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٦، ١٢٧.

ويقدم لنا الطوسي استناداً إلى نقد موقف الأشاعرة، مجموعة من الأدلة العقلية على امتناع رؤية الله تعالى، وهي^(١):

الأول: المنع من رؤية الجسم، بل المرئي هو اللون أو الضوء لا غير.

الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية، فإن رؤية الجوهر مخالفه لرؤية العرض.

الثالث: لا نسلم أن الصحة ثبوتيه، بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية، وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع: لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة، فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود، وعدم العلم لا يدل على العدم مع أنها تعتبر قسماً آخر وهو الإمكان، وجاز التعليل به وإن كان عدمياً، لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية، وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أنها تمنع من كون الحدوث عدمياً، لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً، لأن وجود كل شيء نفس حقيقته. ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً، لكان وجود الله تعالى مخالفأً لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته. ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

(١) انظر: الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٥.

التابع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي، فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى، أما ذاته أو صفة من صفاته أو تقول الحكم يتوقف على شرط، كالمقابلة هنا وهي تمنع في حقه تعالى، فلا يلزم وجود الحكم فيه.

٨ - تزية الله عن اللذة والألم:

يثبت الطوسي في «تجريد العقائد» اللذة العقلية، إذ يقول: «والألم مطلقاً واللذة المزاجية»^(١). وهذا يعني، أن وجوب الوجود يستلزم نفي الألم واللذة. ومن المعروف أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج؛ وهذا المعنى يصحان في حق الأجسام، وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد نعني بإدراك المنافي وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له. وأما اللذة بهذا المعنى فقد ثبتت الله تعالى، لأنه مدرك لأكمل الموجودات، أعني ذاته، فيكون متلذذاً^(٢).

وما نلاحظه هنا، أن الطوسي في هذه المسألة يتبع منهج الفلسفه وخاصة ابن سينا، الذي يرى أن «الواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ويتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتلذذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم»^(٣).

هذه هي الصفات السلبية التي تنفي عن الله تعالى النقص الذي لا يليق بالذات الإلهية. ومن الواضح أن هذه الصفات كلها ترجع إلى سلب الإمكان عن

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٥.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٣.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٥. انظر: د. بيومي مذكر: اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة - العدد ٦٩١، السنة الرابعة عشرة - سنة ١٩٥٢ م) ص ١٠.

الله تعالى، وسلب الإمكان يرجع إلى وجوب الوجود، وهو من الصفات الثبوتية الكمالية، ولذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الكمالية القيمية.

٣- الصفات الخبرية:

تُعد مسألة الصفات الخبرية من أهم مسائل علم الكلام، وأوثقها صلة بقضية التنزيه، وأكثرها إثارة للجدل بين فرق المسلمين على الرغم من وجود شبه اتفاق بين هذه الفرق، مما يجعل الخلاف حول هذه المسألة يُعد خلافاً شكلياً لا جوهرياً. وإلى جانب ذلك، فإن المقصود بهذه الصفات، هو تلك الصفات التي أخبر بها الله سبحانه وتعالى عن نفسه في القرآن الكريم، ولذلك نشتها دون استناد إلى دليل عقلي واحد.

وقد عالج الطوسي هذه المسألة أيضاً على ضوء المنحى التجريدي الذي التزم به في كتابه «التجريد» إذ يقول: «وأما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتوكين، فراجعة إلى ما تقدم»^(١).

وهذا يعني، أن الطوسي ينزع إلى نفي الصفات الخبرية، ويريد تأويل النصوص الواردة فيها تأويلاً مجازياً، وهذا هو الاتجاه الذي ابتدأه حينما تناول مسألة الصفات الإلهية.

ثانياً: حسن الأفعال وقبحها:

يرى الطوسي أن الفعل «المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة»^(٢). فال فعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه، وهو مثل: حركة الساهي والنائم، وإما أن يوصف، وهو قسمان: حسن وقبيح. فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه. والحسن إما أن لا يكون وصفاً زائداً على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإما أن يكون

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

له وصف زائد على حسنة. فإذاً أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلّق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذم وهو المكروه. فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربع: الواجب والمندوب والمحظى والمكروه^(١).

ويؤكّد الطوسي أن الحسن والقبح أمران عقليان، «للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع»^(٢). وذلك لأننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإذاً كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه. وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع^(٣).

يقول الطوسي: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبّتا شرعاً، ولجاز التحاكس»^(٤)، وبذلك فإن الحسن والقبح عنده عقليان، لأنهما لو ثبّتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا محال، لأنّه لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى، وهذا محال. فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويف الكذب^(٥)، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التحاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما توهّمه حسناً، قبيحاً وبالعكس، وكان يجوز أن تكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن ملح من أساء إليها، وذم من

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٧.

- هذا القسم الرابع من أقسام الحسن عند الطوسي أولى به أن يكون أدنى درجات القبيح، فلا يجب أن يكون في الحسن مكره يستحق المدح بتركه.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٧.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.

(٥) الحلبي: كشف المراد، ص ١٦٧.

أحسن إليها؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا، لا للأوامر والنواهي الشرعية، ولا للعادات^(١).

ولذلك يرى الطوسي أن الحسنَ والقبح ذاتيان، فالكذب قبح ولا يمكن أن يكون حسناً، لأن ما هو حسن لا ينقلب قبيحاً، وكذلك فإن ما هو قبيح لا ينقلب حسناً.

ولكن هل الله تعالى قادر على فعل القبيح عند الطوسي؟ .

لقد كانت مسألة علاقة الله بفعل الشر أو القبيح إحدى القضايا الهمة في علم الكلام والفلسفة في المحيط الإسلامي، حيث أثيرت حولها الأسئلة الآتية:
هل يقدر الله على فعل القبيح؟ وإذا كان قادراً على فعل القبيح فهل يفعله؟
ولماذا يفعل الله القبيح أو لا يفعله؟ .

يذهب الطوسي في كتابه «التجريد» إلى أن القبائح مقدورة الله تعالى؛ إذ يقول: «مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق»^(٢). وبذلك، فإن نسبة القدرة إلى الممكنت نسبـة واحدة لتساوي الممكـنـات في الحاجـةـ إليهاـ،ـ والـقـبـيـحـ أحـدـ المـمـكـنـاتـ،ـ فـيـكـونـ منـدرـجاـ تحتـ قـدرـتـهـ تـعـالـىـ^(٣)ـ.

وبناءً على هذا، فإن الطوسي يشير هنا إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح لكنه لا يفعله، لأن مجرد القدرة على القبيح لا يستلزم وقوعه، وامتناع الواقع باعتبار الحكمة لا ينفي القدرة عليه، لأنه امتناع لاحق لا يؤثر في الإمكان الأصلي^(٤).

ويعلل الطوسي ذلك، بأن وقوع القبيح منه يدل على الجهل وال الحاجة،

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٨.

(٣) الحلـيـ:ـ كـشـفـ الـمـرـادـ،ـ صـ ١٦٩ـ.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وهما متفقان في حقه تعالى. وذلك لأنَّه تعالى غنيٌّ يستحيل عليه الحاجة، وهو عالمٌ بحسنِ الحسنِ وقبحِ القبح. ومن المعروف أنَّ العالمَ بالقبح الغني عنه لا يصدر عنه، وأنَّ العالمَ بالحسنِ القادر عليه إذا خلا من جهاتِ المفسدة، فإنه يوجدُه. وذلك لأنَّ الفعلَ بالنظر إلى ذاته ممكناً، واجب بالنظر إلى علته. وكلَّ ممكناً مستند إلى قادر، فإنَّ علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجد ما فقد تم السبب، وعند تمامِ السبب يجبر وجودِ الفعل. وإلى جانب ذلك، فإنه لو جاز فعل القبح أو الإخلال بالواجب لارتفاعِ الثقة بوعده ووعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهارِ المعجزة على يد الكاذب. وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء، ويُمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه^(١).

ويمكن القول: إنَّ قدرة الله على القبح، وإنْ كان متزهاً عن فعله، من الأقوال التي عرفت عن المعتزلة^(٢)؛ مما يجعلنا نؤكِّد أنَّ المعتزلة كانوا هم المصدر الذي استقى منه الطوسي.

ثالثاً: تنزيه الله عن القبح وعلاقته بفكرة العدل عند الطوسي:

لقد كانت فكرة عدل الله تعالى وحكمته هي الأساس الذي بنى عليه الطوسي مذهبه في تنزيه الله تعالى عن فعل القبح مع قدرته على فعله^(٣). وقد طبق هذا المبدأ على كل المسائل الكلامية، التي تتعلق بأحكام أفعاله تعالى. ومن ثم وجدناه يعالج الأفكار الآتية:

(١) المرجع السابق، ص ١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر:

- عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣، ٣١٤.

- عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٥ - ٢٣٧، (ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨ م).

(٣) الحلّى: كشف المراد، ص ١٦٦.

١ - التكليف الإلهي:

يتعرض الطوسي في «تجريد العقائد» إلى فكرة التكليف، فيرى أن «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»^(١). فالتكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح. ووجه حسن اشتتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة. ولهذا، فإن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكّنه الوصول إلى الثواب^(٢).

ولقد ذهب الطوسي إلى القول بمنع تكليف العباد ما لا يطيقون^(٣)، لأن تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة. ومن ثم يجب أن يكون المكلف قادرًا على الفعل، وأن يكون عالماً به أو متمكنًا من العلم به^(٤).

وانطلاقاً مما سبق، يرى الطوسي وجوب الأعراض المستحقة على الله تعالى لعباده نظير ما يتزله بهم من الآلام والأمراض والغموم وتقوية المنافع تزيهاً لله تعالى عن الظلم و فعل القبيح. بل إنه يقول بوجوب العوض عن الآلام التي تصل إلى غير المكلفين من الأطفال والحيوانات^(٥).

بالإضافة إلى ذلك، يرى الطوسي أنه يجب على الله تعالى إثابة الطائع على عمله عوضاً له على مشقة القيام بالطاعات، ومقاومة النفس الأمارة بالسوء، وإنما كان التكليف قبيحاً^(٦).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ١٧٧، ١٧٨.

(٣) قول الطوسي بمنع تكليف ما لا يطاق هو قول المعتزلة، انظر في ذلك:
- عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣١.

(٥) الحلبي: كشف المراد، ص ١٨٦.

(٦) الحلبي: كشف المراد، ص ١٩١.

٢ - اللطف الإلهي:

ومن أهم الأفكار التي نتجت عن موقف الطوسي في العدل الإلهي، القول بإيجاب فعل اللطف عليه سبحانه وتعالى، وحد اللطف عند الطوسي أنه «يحصل الغرض به»^(١). فاللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية. ووجه إيجاب اللطف على الله تعالى عنده ينحصر في أن عدم اللطف فيه نقض لغرض الحكيم سبحانه وتعالى، وهو قبيح عقلاً. كما أن ترك اللطف المقرب من الطاعة فيه مفسدة، فيكون فعله واجباً^(٢).

ويرى الطوسي أن وجوب اللطف على الله تعالى يرتبط بفكرة وجوب إرسال الرسل، حيث يحصل للمكلف اللطف ببعث الرسل، لما فيها من فوائد كثيرة للنوع الإنساني^(٣).

رابعاً: الجبر والاختيار:

يرفض الطوسي مذهب الجبر رفضاً قاطعاً، ويؤكد على مبدأ الاختيار الإنساني ومسؤولية العباد عن أفعالهم، حيث يرى أن «الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا»^(٤). والضرورة هنا، تعني معرفة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهازيط. ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به، وعدمه في الآخر^(٥).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٢.

(٢) الحلي: كشف المراد، ص ١٨١، ١٨٢، وقارن: د. محمد شريف أحمد، فكره الثانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (دار الرشيد للنشر)، بغداد، ١٩٨٠، ص ٦٩.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٧ . وانظر الحلي: كشف المراد، ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

(٥) الحلي: كشف المراد، ص ١٧٠.

ويرى الطوسي أن «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب»^(١)، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه. وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي، كما في حق الواجب تعالى^(٢). وإلى جانب ذلك، فإن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، قوله غير صحيح. وذلك لأن «الإيجاد لا يستلزم العلم، إلا مع اقتران القصد، يكفي الإجمال»^(٣).

وهذا يعني أن الطوسي يرى أن الإيجاد لا يستلزم العلم، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبيع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يتلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. وعلى الرغم من أن الإيجاد مع القصد يستلزم العمل، لكن العلم الإجمالي كافٍ فيه، وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى^(٤).

ويؤكد الطوسي أن القول بأن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، قول غير صحيح. لأنه ينص على أن «مع الاجتماع يقع مراده تعالى»^(٥). وذلك لأن قدرته تعالى أقوى من قدرة العبد^(٦).

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسي يرى ضرورة وجوب التأويل، إذ يقول «والسمع متأول ومعارض بمثله، والترجيح معنا»^(٧). ولذلك يجب استخدام التأويل، لأن هناك آيات قرآنية تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار. وهو يرى أن هذه الآيات لا يمكن أن تتعارض، وإنما يجب أن تؤول لأن التكليف

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

(٢) انظر الحلبي: كشف المراد، ص ١٧٠.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٧٠.

(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

(٦) الحلبي: كشف المراد، ص ١٧١.

(٧) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٩.

إنما يتم بإضافة الأفعال إليها^(١).

خامساً: القضاء والقدر:

يتبنى الطوسي في هذه المسألة ما ذهب إليه الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في حديث الأصبغ بن نباتة، فيرى أن: «القضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً. وقد بينه أمير المؤمنين - علي بن أبي طالب - في حديث الأصبغ»^(٢).

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن فكرة «القضاء والقدر» لا تتعارض مطلقاً مع حرية الإنسان و اختياره لأفعاله، لأن القضاء يأتي بمعنى الخلق والإتمام، ويأتي بمعنى الحكم والإيجاب، وكذلك يأتي بمعنى الإعلام والإخبار. وأما القدر، فقد جاء بمعنى الإخبار والكتابة في اللوح، وبمعنى وضع الأشياء في مواضعها دون زيادة فيها ولا نقصان، كما جاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفاصيلها.

وبناءً على هذا: فإن الله تعالى قضى عليهم بها، بمعنى أنه ألزم العباد بها، وأوجبه عليهم، كما في العبادات المفروضة، وهذا الإيجاب أمر وليس بالجاء ولا جبر. كما يصح لنا أن نقول: إنه تعالى قدرها لهم، بمعنى أنه بين لهم مقاديرها وأحوالها من حسن وقبح، وفرض ونافلة، أو بمعنى أنه علم أنهم سيفعلونها، وكتب ذلك في اللوح المحفوظ. وأما القول بأنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها بمعنى أنه خلقها وأوجدها، فباطل، لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي، ولم يستحق الطائع ثواباً على عمله^(٣).

سادساً: منهج التأويل العقلي:

يتبع الطوسي هنا ما سبق أن ذكرناه عن ضرورة الاحتكام إلى العقل، إلا

(١) انظر الحلبي: كشف المراد، ص ١٧٢، ١٧٣.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٣٠.

(٣) انظر الحلبي: كشف المراد، ص ١٧٥، ١٧٦.

أنه يرى أن كثيراً من الأدلة اللغوية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً، إذ يقول:
«وقد يفيد النقلٌ القطع»^(١).

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يؤكد على ضرورة تأويل الدليل النقلي عند
تعارضه مع الدليل العقلي، وفي هذا يقول: «ويجب تأويله عند التعارض»^(٢).

أما فيما يختص بمسألة التعارض، فإننا نشير إلى توضيح الحلي لها. فنفي
«كشف المراد» يرى أنه «إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلٍ، وجب
تأويل النقلٍ». إما مع تعارض النقلين قط لامتناع تناقض الأدلة، وإما مع تعارض
العقل فلذلك أيضاً؛ وإنما خصصنا النقلٍ بالتأويل لامتناع العمل بهما
والغائهما، والعمل بالنقلٍ وإبطال العقلي لأن العقل أصل النقل. فلو أبطلنا
الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلٍ وإبقاء الدليل
العقلي على مقتضاه»^(٣).

وهذا يعني أن الطوسي يميز بين الدليل العقلي والدليل النقلي، ويقدم
الدليل العقلي على النقلٍ. وبذلك فإن الدليل الأول عنده هو الدليل العقلي ولم
يصرح بنتائج غلبة هذا الدليل، من حيث إن نتائجه المحتملة تحدد باستمرار كل
ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

(١) الطوسي: تجريد المقادير، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الحلي: كشف المراد، ص ١٣٢.

الفصل الثاني

تطور علم الكلام وانتهائه
إلى الفلسفة في فكر الطوسي

اقرب علم الكلام عند الطوسي، بل قد تلاحم مع الفلسفة، وذلك في كتابه «تجريد العقائد». وقد كانت علاقة هذا التلاحم تتحصر في اشتباك مشكلات علم الكلام مع مشكلات الفلسفة، كما عرفها المسلمون، بمعنى أن علم الكلام كان يتوجه بعد نضجه إلى طلب حلول فلسفية لمشكلاته. وهذا طلب مشروع بعد أن هوجمت الفلسفة في المشرق والمغرب، وتختلف عنها نوع من التصوف الفلسفي الذي يلوذ بتiarات باطنية لها أسبابها، وجنورها في كتب الباطنية، ورسائل إخوان الصفا، وفي كتب الفلسفة الإسلامية، ولا سيما عند أصحاب نظرية الفيض.

والحقيقة أن أهم القضايا التي يمكن أن تواجهنا في هذا التطور الحتمي لعلم الكلام، الذي استند في تطوره إلى نوع من الإجازة الشرعية بعكس الفلسفة، هي: الإلهية، وخلق العالم، والنفس الإنسانية، وهذه القضايا هي قوام الفكر الفلسفي منذ نشأته.

ولقد رأينا، أن تتبع موقف الطوسي في كتابه «تجريد العقائد»، من هذه القضايا الفلسفية، وذلك على ضوء هذه الصلة بين علم الكلام والفلسفة في هذا العصر المتأخر.

أولاً - مشكلة الألوهية:

بدأت قضية الألوهية تشغل أذهان الفلاسفة منذ العصر الأول للفلسفة

باليونان وكان التناول الفلسفي لهذه القضية عند فلاسفة اليونان، في الحقيقة انعكاساً للصراع بين العقل الإنساني والأفكار الأسطورية حول الآلهة.

وقدم أفلاطون تصوراً للألوهية في كلامه عن (الواحد) لكن هذا التصور يغلب عليه الغموض وعدم الوضوح خاصة فيما يتعلق بحقيقة الله وصفاته، كما يجب الإشارة إلى أن أفلاطون يتحدث عن الواحد بوصفه (صانعاً) وليس بوصفه خالقاً للكون.

أما أرسطو فقد تحدث طويلاً في هذا الموضوع وحاول أن يتوصل إلى تصور متكامل لفكرة الألوهية، وصفات الله وصلته بالعالم.

فإذا توفرنا عند علامة أخرى لتصور الألوهية في المراحل المتأخرة، وجدنا هذه العلامة ممثلة في شخصية أفلاطون الذي حاول أن يضع تصوراً للألوهية يواجه به فكرة الثالوث المسيحية، وهنا نرى بداية الاصطدام بين الفلسفة وبين الديانات (السماوية) فيما يتعلق بالألوهية.

أما في الفكر الإسلامي، فقد أخذت قضية الألوهية تطرح على نطاق واسع في مناقشات المتكلمين مع أهل الديانات والملل غير الإسلامية، ثم ما لبث الخلاف أن دب بين المتكلمين أنفسهم فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بالألوهية.

ومن جهة أخرى كانت هناك عدة محاولات لفلسفه الإسلام من أمثال الفارابي وأبن سينا وغيرهما، حيث حاول هؤلاء الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله والكلام عن علاقته بالعالم، حتى تلقت الفلسفة ضربتها القاصمة على يد أبي حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥ هـ.

أما فيما يتعلق بمشكلة الألوهية على ضوء الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسي من خلال كتابه «تجريد العقائد» على النحو التالي:

تعريف الوجود:

يذهب الطوسي إلى أن الوجود لا يمكن تحديده بل المراد تعريف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود، فلا معنى أعم منه^(١). فالوجود يعد أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل، وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط^(٢).

ومن الواضح، أن الطوسي يتفق هنا مع ابن سينا الذي يرى أن: «الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء»^(٣).

ويؤكد الطوسي أن الوجود بسيط، إذ يقول: «ولا جنس له بل هو بسيط، فلا فصل له»^(٤). ومعنى ذلك أن الطوسي يرى أن الوجود لا يقبل التعريف بالحد^(٥) إنما يكون للأمور المركبة، لأنـهـ كما هو معلوم من المنطق - تعريف بالجنس والفصل. والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابل للتعريف بالحد.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥ .

(٢) يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعرفة بمصر، الطبعة الثالثة، ص ١١٤ .

(٣) انظر:

- ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

- يوسف كرم: العقل والوجود، هامش ص ١١٤ .

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٨ .

(٥) إن التعريف بالحد من خلال فكر أرسطو يمثل عملية تركيب تألف من جنس وفصل، ويعني هذا أن تعريف الشيء يجب أن يتالف من جنسه، الذي يشارك به مع أشياء أخرى، ثم يضاف إليه فصله الخاص، الذي يميزه عن الأشياء الأخرى. (محمد جلوب فرحان: تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣ م، ص ١٤٢ . وانظر: ابن سينا: الإشارات والتبيهات، ج ١ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٩).

وما تجدر الإشارة إليه، أن الطوسي في هذه المسألة ينحو منحى الفلسفة، من أمثال: الكندي^(١) والفارابي^(٢) وابن سينا^(٣). كما ترك بذلك سمة بارزة لعلم الكلام الفلسفية، وذلك يتضح من خلال صدر الدين الشيرازي^(٤).

الوجود مفهوم مشترك:

يتقلل الطوسي بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك، فنراه يتميّز إلى الرأي القائل باشتراك الوجود اشتراكاً لفظياً، وأنه مقول على أفراده بالتشكيل - وذلك يعني أنه واحد في الجميع - وبذلك يتفق الطوسي مع الفلسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثيره في صدر الدين الشيرازي^(٥) في هذه المسألة.

يقول الطوسي: «وتردد الذهن حال العجز بمطلق الوجود، واتحاد مفهوم تقبيضه، وقبول القسمة يعطي الشركة»^(٦). فالوجود إذن وصف مشترك بين جميع الموجودات.

وقد استدلّ الطوسي على بيان أن مفهوم الوجود وصف مشترك، بالأدلة الآتية:

(١) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٠ - ١٦٢.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. أبíر نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨ م، ص ٤٤٠ - ٤٤٥.

(٣) ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٧، ٢٢٨. وانظر: ابن سينا: الإشارات والتبيّنات، ج ٣، ص ٤٩.

(٤) د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت - باريس، ١٩٧٨ م، ص ٥٧.

وانظر: صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٣١ فلسفة، ص ٦.

(٥) الشيرازي: الأسفار الأربع، ص ٧.

(٦) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥.

أولاً: إننا قد نجزم بوجود ماهية وتردد في خصوصياتها معبقاء الجزم بالوجود، فإذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره، وإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه. ويجدد اعتقادنا بوجوبه، أنه لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك^(١).

وهذا يعني، أنه لو كان الوجود غير مشترك، لما أمكن إثباته حين يتبدل الذهن من أجزاء الخصوصيات الواقع تحت مفهومه. لأن الوجود في هذه الحالة سيكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها. فحين يتبدل الذهن بينها وتزول هذه الخصوصيات التي تتبدل من جزء إلى جزء، وفي الوقت نفسه يحتفظ بتصوره للوجود. فلو لم يكن مشتركاً بين هذه الأمور، لكان نفس هذه الأمور التي تبعت وزالت، أو كان خاصاً بها.

ثانياً: إن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقشه الذي هو الموجود واحداً، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب^(٢).

ثالثاً: إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركاً بينها^(٣).

الوجود والماهية:

يذهب الطوسي إلى أن الوجود زائد على الماهيات، ويدلل على ذلك بعدة حجج لا تخرج في نطاقها عن حجج الفلسفه بوجه عام. وهذه الحجج هي^(٤):

(١) الحل: كشف المراد، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٥، ٦٦.

- الحل: كشف المراد، ص ٤ - ٦.

أولاً: إن الوجود مشترك فإذا كان نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، والأول باطل. والإلزام اتحاد الماهيات في خصوصياتها، لأن الوجود مفهوم مشترك، والثاني باطل. وإنما انحصرت أجزاء الماهية بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تنتهي. وهذا يعني، أن الوجود إذا كان جزءاً من كل ماهية، فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنساً ففتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه. لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً، لاستحالة انقسام الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية، لأن جزء الجزء هو جزء أيضاً، موجود وفتقر إلى فصل آخر ويتسلل، فيكون للماهية أجزاء لا تنتهي.

ثانياً: إننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي، والمعقول مغاير للمشكوك فيه. وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية، فيكون مغايراً لها. ولا يمكن أن يقال إننا قد نشك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه، ويتسلل. وذلك لأن التشكيك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية.

ثالثاً: إن ممكناً الوجود متحقق بالضرورة، والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة، لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءاً منها لم يعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها عدم حيائه، وإنما لزم جواز اجتماع النقيضين، وهو محال. وانتفاء جواز عدم يستلزم الوجوب، فينتفي الإمكان حيائه للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتي، ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود، والنسبة لا تعقل إلا بين شيئاً.

رابعاً: إننا نحمل الوجود على الماهية، فنقول: الماهية موجود، فنستفيد منه فائدة معقولة. لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغایرة. إذ لو كان الوجود نفس الماهية، لكان قولنا الماهية موجودة،

بمتركة قولنا الماهية ماهية أو الموجدة موجودة، وهذا باطل.

خامساً: إننا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءاً منها لم نحتاج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغایرة بين الموضوع والمحمول، والتشكك في النسبة الممتنع تتحققه في الذاتي.

سادساً: إننا قد نسلب الوجود عن الماهية، فنقول ماهية معدومة؛ ولو كان الوجود نفس الماهية، لزم التناقض. ولو كان جزءاً نفسها، لزم التناقض أيضاً. لأن تتحقق الماهية يستدعي تتحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فتحتتحقق انتفاء التناقض، ولو كان جزءاً نفسها، لزم التناقض، ويدل على الزيادة.

سابعاً: إن تركب الواجب منتفٍ، وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية، فلو كان جزءاً من الماهية، لزم أن يكون الواجب مركباً، وهو محال.

ويرى الطوسي أنه يمكن زيادة الوجود على الماهية في العقل، إذ يقول: «فزيادته في التصور»^(۱). وذلك لاستحالة تتحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان - أو في الوجود الخارجي - منفردة عن الوجود^(۲). وبذلك يتفق الطوسي هنا مع ابن رشد، الذي يقول: «وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة... وإن دل على معنى زائد على الذات، فعلى أنه معنى ذهني ليس ! خارج النفس وجود إلا بالقوة»^(۳). كما يتفق مع ابن سينا أيضاً، حيث يشير لويس جاردي،

(۱) الطوسي: تجرید العقائد، ص ۶۶.

(۲) الحلی: كشف المراد، ص ۶.

(۳) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ م، ج ۱، ص ۳۳۰.

وانظر: د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ۱۱۴ - ۱۱۱.

إلى أن ابن سينا ينكر تماماً التمييز بين الذات والوجود، ويرى أيضاً أن هذه الفكرة أثرت تماماً في فكر الطوسي^(١).

بعد أن بینا موقف الطوسي من زيادة الوجود على الماهية في الممكنات، نحاول عرض وتحليل موقفه من زيادة الوجود على الماهية في الواجب.

يقول الطوسي: «ولا يزيد وجوده ونسبة عليه، وإنما كان ممكناً. والوجود المعلوم، هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به، فلا»^(٢). وهذا يعني: إن وجود واجب الوجود عين ماهيته وحقيقة. واستناداً إلى ذلك، يرى الطوسي: أن الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته، والمقال بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها، كالبياض المقال على بياض الثلج وبياض العاج، لا على السواء. فهو ليس بмаهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو لازم من خارج. وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة^(٣).

وصفوة القول، أن الطوسي قد التزم منذ بداية كتابه «التجريدي» ببحث موضوعات الأمور العامة، تلك الموضوعات التي استخدمها الفلاسفة في حديثهم عن «واجب الوجود»^(٤). وهذه من أهم المسائل التي ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الفلسفية قد صبت تماماً في مجرى حركة علم الكلام الإسلامي، بعد القرن السادس الهجري، مما ساعد إلى حد كبير على ظهور علم الكلام الفلسفي.

(١) Louis Gardet: *La pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, P.51.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٣.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص ٢٧.

(٤) يرى لويس جاردي أن ابن سينا باستخدامه لاصطلاح «واجب الوجود» للتعبير عن الله، قد اقترب من إله أرسطو، ويرى أن هذا الاصطلاح شائع عند الفارابي من قبل.

(انظر: Gardet: *La pensée Religieuse d'avicenne*, P.34.

المفهوم الفلسفي للصفات الإلهية :

يتحذط الطوسي فكرته في «واجب الوجود» أساساً لتناوله مسألة الصفات الإلهية، فواجب الوجود بذاته له صفات لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود. ومن ثم فهي صفات عقلية بحتة، أو بالأحرى ميتافيزيقية، وهذه الصفات كالتالي:

١ - البساطة:

يرى الطوسي أن واجب الوجود بسيط، أي ليس مركباً بأي معنى من معانٍ التركيب، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزاءه لتأخره وتعليله بها، وكل جزء من المركب مغاير له، وكل مفتقر إلى الغير ممكناً. فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، وهذا محال. فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب. والتركيب قد يكون عقلياً، وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً، كتركيب الجسم من المادة والصورة، وتركيب المقادير وغيرها. والجميع متنفٍ عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في انتشارها إلى الأجزاء، فلا جنس له، ولا فصل له، ولا غيرها من الأجزاء الحسية والعقلية^(١). وقد ترتب على هذه الصفة صفة الوحدانية، وقد سبق أن ذكرناها.

٢ - واجب الوجود تام وفوق التمام:

يثبت الطوسي أن وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تماماً وفوق التمام، أما كونه تماماً فلأنه واحد وواجب من كل جهة، ويمتنع تغييره وانفعاله، وتتجدد شيء له، فكل ما من شأنه أن يكون له، فهو حاصل له بالفعل. وأما كونه فوق التمام، فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات، فهو منه مستفاد^(٢).

(١) انظر:

- الطوسي: تجريد القائد، ص ٦٨ .

- الحلبي: كشف المراد، ص ١٦١ .

(٢) انظر:

وهنا لنا ملاحظة، وهي، أن هذه الفكرة لدى الطوسي تؤدي إلى القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهو ما سبق أن ثبته ابن سينا. ولذلك فإن الطوسي هنا ينافق نفسه، لأنه ثبت أن الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

٣ - واجب الوجود بذاته خير ممحض :

لا شك في أن كل ما يقال له خير فهو وجود، وكل ما يقال له شر فهو عدم. ولذلك فإن الوجود خير ممحض، والعدم شر ممحض. ولهذا كان واجب الوجود أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد، وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه^(١). ومن ثم، فإن واجب الوجود خير ممحض، وهو منبع كل خير وحال من كل شر، لأنه واجب الوجود بذاته.

٤ - واجب الوجود لا مثل له ولا ضد:

يرى الطوسي أن واجب الوجود لا مثل له، لأن المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منها مسد صاحبه، ويكون المعقول منها شيئاً واحداً، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل شيئاً آخر. وكذلك فواجب الوجود لا ضد له، لأن الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود. ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر، استحال أن يكون ضدأً لنغيره، وأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي، أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني. ولا

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٧ .

- الحلبي: كشف المراد، ص ٦٥ .

(١) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٦ .

- الحلبي: كشف المراد، ص ٧ ، ٨ .

شيء من أن أحد الضدين يعرض لصاحبه. و مقابلته للعدم ليس تقابل الضدين، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلا تقابل العلم والملكة^(١).

وهكذا يتضح لنا أن صفات الله عند الطوسي، إنما هي صفات عقلية، لازمة لزوماً منطقياً لفكرة واجب الوجود، وهو في هذه المسألة لا يخرج عن الفارابي^(٢) وابن سينا^(٣).

أدلة الطوسي على وجود الله:

لقد استخدم الطوسي في برهنته على وجود الله تعالى الأدلة التي استخدمها معظم الفلاسفة الإسلاميين، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: دليل الواجب والممکن:

يقوم هذا الدليل عند الطوسي على تقسيم الوجود، إلى الواجب لذاته والممکن لذاته. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممکناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة. وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممکناً تسلسل إلى غير النهاية^(٤)، وهذا محال، لذلك يجب الوقوف عند واجب الوجود بذاته. وفي هذا يقول الطوسي: «إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل»^(٥).

(١) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٦٦.

- الحلبي: كشف المراد، ص ٨.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤١ - ٤٥.

(٣) انظر:

- ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٧ - ٢٢٤.

- د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ٨٢ - ٩٣.

Arberry, A J.: Avicenna on theology, P. 25,26.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٤.

(٥) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٢.

ثانياً: دليل الوجوب الذاتي :

ينبني هذا الدليل عند الطوسي على: أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه، ولا واسطة بينهما. والأول واجب بالذات، والثاني واجب بالغير. والواجب لذاته يستحيل أن يكون مركباً، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى أجزائه ممكناً، وهذا محال. وأيضاً الواجب لذاته لا يتراكب عنه غيره، لأن المركب إما حسي وهو يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركيب الماهية من الأجناس والفصول، وهو محال في الواجب بذاته^(١).

ومما هو جدير باللحظة، أن فكرة دليل «الواجب والممكناً» وفكرة دليل «الوجوب الذاتي»، لم تظهرها في علم الكلام قبل نصير الدين الطوسي؛ وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام نحو الفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أدلة الطوسي لم تأت بجديد، إذ يتضح للوهلة الأولى أنها قائمتان على تقسيم الوجود إلى ممكناً وواجب وهي مسألة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا.

وصفة القول، أن الجانب الفلسفـي كان راجحاً على الجانب الكلامي عند الطوسي في مسألة إثبات وجود الله، وهذا يؤكد ما نريد إثباته في هذا البحث، وهو «علم الكلام الفلسفـي».

تنزيه الذات الإلهية عن المعرفة والإحاطة :

يؤكد الطوسي عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيتها تعالى، إذ يقول: «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكـيق، أما الخاص به فلا»^(٢). وبذلك فماهيتها تعالى غير معلومة للبشر. فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هي المبدأ

(١) انظر الحلـى: كشف المراد، ص ٢٦.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٣.

الأول، والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات، وهو أولى التصور. وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة، وإنما لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الموجودات الخاصة، وكون حقيقته غير مدركة، وكون الوجود مدركاً يقتضي المغایرة بين حقيقته تعالى، والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى^(١).

والحق أن ما قاله الطوسي في هذه المسألة موجود عند مختلف الفرق الإسلامية، كما هو موجود أيضاً عند فلاسفة الإسلام^(٢).

ثانياً: مشكلة الخلق:

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات الفلسفية التي شغلت حيزاً كبيراً في الفكر الفلسفي منذ بوأكيره الأولى. فلقد انحصرت هذه المشكلة في الفلسفة اليونانية في القول بقدم العالم، كما هو واضح عند أفلاطون وأرسطو وأفلاوطين.

وعندما انتقلت هذه المشكلة إلى العالم الإسلامي، وجدنا الفلسفه الإسلامية يميلون إلى الأخذ بقدم العالم. ولكن ثمة حكم شرعي يواجه هذا القول، فالنصوص الواردة في الكتاب والسنة تشير إلى أن الله تعالى وحده هو المنفرد بالقدم. وقد ظهرت هذه المشكلة بشكل واضح في مقاصد الفلسفه للغزالى الذي عاد في التهافت وكفر الفلسفه في ثلاثة مسائل، منها قولهم بقدم العالم. ثم انبعثت هذه المشكلة مرة أخرى على يد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، مدافعاً عن رأي الفلسفه في كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى.

وأما فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفه وعلم الكلام عند الطوسي، من خلال إلقاء الأضواء على الموضوعات الخاصة بالخلق. فقد ظهرت هذه الصلة عنده

(١) الحل: كشف المراد، ص ٢٧.

(٢) انظر على سبيل المثال موقف الفارابي في كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٠.

من خلال كتابه «تجريد العقائد» وذلك على النحو التالي:

موقف الطوسي من قدم العالم وإثباته لحدوثه:

يذهب الطوسي إلى أن «الموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، وإنما فحادث»^(١). وهذا يعني أن الحادث إما أن يحدث عن عدم قبله أو هو وجود شيء كان معذوماً من قبل، فيكون الوجود هنا المحدث وجوداً ليس له بذاته؛ وذلك لأنه لا بد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود. وكأنه هنا يجعل العدم بمثابة القوة الأرسطية التي لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير أمر آخر يكون بالفعل، وهنا يأتي تفسير الإشارة إلى أن القديم غير مسبوق بشيء، وأن المحدث لا بد أن يسبقه شيء، وهذا الشيء هو الذي يخرجه من القوة إلى الفعل، أي من العدم - الوجود بالقوة - إلى الفعل، أي تمام وجوده. ولا بد أن يكون هذا الشيء الذي قبله بالفعل. فإذاً لا بد من افتراض وجود شيء على هذا النحو قبل وجود المحدث.

ويتضح لنا من خلال المقارنة بين القدم والحدث بالنسبة لله تعالى، أن الطوسي يعالج مشكلة الوجوب الذاتي، أي مشكلة واجب الوجود لذاته، فهو ينطوي على تمام وجوديته بذاته، وفي ذاته. وبذلك يتميز عن سائر مخلوقاته أو سائر الموجودات، لأنه ليس واجب الوجود بغيره. كما هو الحال في العقل الأول، أو العقول الفائضة عن الواحد في المدرسة المشائية؛ إذ أن كلاً منها ليس له القدم الذاتي أو الوجوب الذاتي، على الرغم من أنها موجودات عاقلة ووحدات في العالم المعقول، وتتميز عن حادثات العالم المادي، إلا أنها واجبة الوجود بغيرها، أي بالواحد أو الأول.

ويذهب الطوسي إلى أن الله تعالى قادر مختار^(٢)، تأكيداً لقوله بحدوث

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧١.

(٢) لمزيد من الاطلاع على آراء الفلسفة والمتكلمين في هذه المسألة، انظر:- د. حسام الألوسي: حوار بين الفلسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية =

العالم. إذ يرى أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه، أو قدم العالم، وهذا محال. وذلك لأن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وهذا يستلزم إما قدم العالم، وهو محال، أو حدوث المؤثر وهو يستلزم التسلسل، وهو باطل. ومن ثم، فإن المؤثر في العالم قادر مختار^(١). ولذلك ينفي الطوسي الواسطة بين الله وخلقه، ويؤكد أنها غير معقولة^(٢)؛ لأنه قد ثبت حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، فتكون الواسطة من جملة ما سوى الله^(٣). فلا قديم في الوجود سوى الله سبحانه وتعالى.

هذا، ويدرك الطوسي، أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والإمكان باعتبارين^(٤). فلا يتحقق الموجب، ولا يلزم الترجيح دون مرجع؛ ذلك أن فرض استجمام المؤثر لكل جهات التأثير، هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها، ومع داعيه الذي يرجح أحد الطرفين. وحيثند يكون وجوب الفعل بالنظر إلى وجود القدرة والداعي، ولا منافاة بين هذا الوجود وبين الإمكان، لأن المعتبر في حال الإمكان هو مجرد القدرة والاختيار^(٥).

ويؤكد الطوسي، أن القدرة حال عدم الأثر لا تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في

= العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م، ص ٨٩ - ١٠١.

Al-Alousi, H.: The problem of creation in Islamic Thought, - Baghdad, 1968 –
P.225-269.

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٥.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٥.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٥) الحلبي: كشف المراد، ص ١٥٥.

الحال؛ لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل و عدمه^(١). فإن «انتفاء الفعل، ليس فعل الضد»^(٢)، لأن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل، وأن يفعل ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد^(٣).

وهنا لنا ملاحظة، وهي أن الطوسي يصر، على نفي الضرورة في أفعال الله تعالى، فال قادر المختار حر في خلق العالم. وذلك على عكس الفلسفه الذين جعلوا الله موجباً بالذات. كما يرفض فكرة الواسطة في الخلق بين الله ومخلوقاته؛ ولا شك أن هذا الاتجاه يدعم التصور الصحيح لفكرة الألوهية في الإسلام، حيث أن هذا التصور يجعلنا نصر على أن علم الكلام بالرغم من تلاحمه مع الفلسفة، فإنه لم يبتعد كثيراً عن العقائد الإسلامية الحقة.

إلى جانب ذلك، فإن إصرار الطوسي على إثبات الاختيار في أفعال الله سبحانه وتعالى، يعد تصريحاً جلياً برفض نظرية الفيض عند الفلسفه الإسلاميين من أمثال الفارابي وأبن سينا، تلك النظرية التي تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزموم. بالإضافة إلى تقريرها للقدم الزماني للعالم.

وينتقل الطوسي بعد ذلك إلى تناول قضية الحدوث، فيرى أن «الحدث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإنما لزم التسلسل»^(٤). فالحدث عنده إذن لا يستدعي تقدم مدة ومادة، وذلك عكس الفلسفه الذين يرون: أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة، لأن كل حادث ممكناً، فإمكانه سابق عليه، وهو عرض لا بد له من محل، وليس المعدوم لانتفاءه، فهو ثبوتي وهو المادة. ومن ناحية أخرى، لأن

(١) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

- الحلى: كشف المراد، ص ١٥٦.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلى: كشف المراد، ص ١٥٦.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٧٧.

كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجتمعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته^(١).

ويقرر الطوسي هنا بطلان قول الفلسفة فيما تذهب إليه، لأن العادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة أخرى. كما يرى أن الإمكان أمر عددي، لأنه لو كان ثبوتاً لكان ممكناً، فيكون له إمكان ويلزم التسلسل. والزمان تقدم أجزاءه بعضها على بعض، هذا النوع من التقدم، فيكون للزمان زمان، وهذا خلف^(٢).

من أجل ذلك، يرى الطوسي أن «المادة متنفية، والقابلية لا تستدعي الزمان»^(٣). وذلك لأنه إذا كانت المادة قديمة - كما يرى الفلسفة - ويستحيل انفكاكها عن الصورة، لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم. وإن كانت حادثة تسلسل؛ فإذاً المادة متنفية. أما الزمان، فإن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً، وهو محال. وإن كان قدرياً وهو مقدار الحركة، لزم قدمها. لكن الحركة صفة للجسم، فيلزم قدمه؛ فالسبق لا يستدعي الزمان^(٤).

ويتضح لنا مما تقدم، أن الله بما أن له القدم الذاتي فلا قديم في الوجود سواه، وكل ما هو في الوجود صادر عنه ومتأخر عن وجوده. وليس قبل وجود الله وجود، فالقابلية هنا لا تنطبق على الوجود الإلهي، إذ هو نفسه قبل أي

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ٣٩ وانتظر:

- الغزالى: تهافت الفلسفه، ص ١١٩، ١٢٠.

- ابن سينا: النجاة، ص ٣٥٦ وما بعدها.

- الطوسي: تهافت الفلسفه، ص ١٢٧.

- الرازى: الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٩٣٨م، ص ٨، ٤٩، ٥٠.

- د. الألوسي: حوار بين الفلسفه والمتكلمين، ص ٢٢٩.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ٣٩.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠١.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ٩٠، ٩١.

موجود. وهو متقدم بالمرتبة على سائر الموجودات، وليس في سياق الزمان. ولا يجوز أن يكون تقدمه هذا في سياق الزمان، ما دام متقدماً في المرتبة والشرف والسمو والكمال. وهو أيضاً لا يخصّ للزمان والمكان، فالزمانية والمكانية من صفات المحدثات التي يكون لها ماضٍ وحاضر ومستقبل، وتحدث في مكان ما، أي لها الطابع المادي الذي يشغل حيزاً، أي مكاناً في الوجود.

ويؤكّد الطوسي كذلك، على أن «الحدث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله. والمحترر يرجع أحد مقدوريه، بلا داع ومرجع عند بعضهم»^(۱). وهذا يعني تأكيده على حرية الفعل، فالفاعل الحر له حرية ترجيح أحد الأمرين على الآخر، أي اختيار أحد الأمور من بين عدة احتمالات. فاختياره إذن في الزمان الحادث، لأن هذه الاحتمالات للفعل إنما تكون حادثات في الزمان، ويتبين الفاعل واحداً منها أو بعضها ويترك الباقي. لكن الله تعالى من قبيل المقارنة، لا يوجد لديه ترجيح في فعله، إذ أن عقله المحسّن يتطابق مع فعله، من حيث أنه يريد فيكون الفعل (كن فيكون). فلا تأمل في إتمام الفعل أو عدم إتمامه، لأنه أيضاً يفعل الكامل والأفضل باستمرار.

ويمكن القول، بأن الغموض والتضارب في موقف كل من الفلسفه والمتكلمين، حيال مسألة الفاعل، هو بداية مرحلة جديدة في الفكر الكلامي منذ الغزالي، وهي مرحلة الشك في مواقف المتكلمين حيال الفلسفه. وقد وجدها أن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري يتوجه إلى الفلسفه ويرفض المناقشات الكلامية حول هذه المسألة، ويقبل المبدأ الفلسفـي القائل باستحالة الترجيح بلا مرجع^(۲).

ويذهب الطوسي تأكيداً لاتجاهه في حدوث العالم، إلى القول بأن: «كل

(۱) الطوسي: تجريد العقائد، ص ۱۰۱.

(۲) انظر: د. الألوسي: حوار بين الفلسفه والمتكلمين، ص ۱۰۶.

شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام، فإنه علة لذلك الأمر. والأمر معلول له^(١).

وعلى ضوء النص السابق، نرى أن كل ما يصدر عن الله تعالى أمر بالافتراق أو الاجتماع - أي بالتجزء أو التجميع - فإنه يكون هو علة ما صدر عنه من معلومات، أي في تفريذ المتفرد أو جمع المجموع. والله هو الذي صدر عنه كل وجود متفرق - أي جزئي - وكل وجود كلي، فهما معلولان للفعل الإلهي. وهنا نجد النظرة الكلامية المباشرة لأثر الله في الوجود، أي أنه علة لوجود كل جزئي أو كلي. بينما نجد أن العلية الإلهية عند المشائبة الإسلامية - الفارابي وأبن سينا - لا تتدخل مباشرة في الحوادث والجزئيات، بل إنها تدرج نزولاً حتى تسلم تأثيرها للعقل الفعال الذي يعد مصدر كل فعل إنساني على وجه الأرض أو تحت فلك القمر، على ما يذهب ابن سينا.

ويمكن القول: إن الطوسي في تدليله على حدوث العالم قد استخدم برهان استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية؛ واعتمد عليه، واشتق منه براهين أخرى مماثلة. وقد عرف هذا البرهان لدى باحثي الفلسفة باسم «برهان التطبيق»، وهذا ما وجدناه واضحاً في كتابه «التجريد».

يقول الطوسي: «لا يترافق معروضاهما - أي معروض العلة والمعلول - في سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة. لكن الواجب بالغير قد يمتنع أيضاً، فيجب وجود علة لذاتها هي طرف السلسلة. وللتطبيق بين جملة فصل منها أحد متاهية وأخرى لم يفصل منها. لأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما توجبان متاهيهما، لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق، لأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزاءه، كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله. ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٨٧.

وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة»^(١).

وبناءً على قبول الطوسي لهذا البرهان، فإنه يرفض بذلك مبدأ الفلسفة القائل بسلسلة حوادث لا نهاية لها، دفاعاً منه عن فكرة حدوث العالم. ومن ثم فإن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري صار يتوجه للاعتراف بضرورة قبول استحالة سلسلة الحوادث إلى ما لا نهاية، لتفسير كيفية صدور الحادث، وهو العالم من القديم وهو الله سبحانه وتعالى، بدون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد، فلا قديم عند الطوسي سوى الله تعالى.

مفهوم الجسم أو الجوهر:

لقد كان الطوسي يرى أن الجسم لا يحتاج في جوهره ولا في تشخصه إلى الحيز مع أنه لا يتصور وجود المشخص إلا في حيز ما، كما أن العرض لا يتصور وجوده للشخص إلا في موضوع. وهو هنا يجعل الجوهر في الأذهان كفكرة غير محتاجة إلى حيز حتى يوجد، وحتى يحافظ على فكرة قيام الجوهر بنفسه قبل كل شيء بحيث يجعل وجود الجوهر في الخارج، أي حين يتشخص فهو غير محتاج أيضاً إلى حيز يتحيز فيه، أي أنه يجعل الحاجة إلى الحيز بعد التحقق الحقيقي للجوهر. وليس قبل هذا التتحقق، حتى لا يلتبس مفهوم الجوهر وهو القائم بالنفس والمستقل عن غيره بمفهوم العرض، وهو القائم بالغير والمحمول على غيره. ومن هنا كان لا بد للأعراض من أحياز - أي موضوعات - تحمل عليها وتوجد فيها حتى تتشخص. ومن ثم يكون الفرق بين وجود العرض وجود الجوهر في الذهن أو في الخارج، حيث يتشخصان، والجوهر يتشخص مستقلاً بذاته، أما العرض فيتشخص بالجوهر^(٢).

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسي يرى أنه لا يمكن تصوّر الجسم موجوداً

(١) المرجع السابق، ص ٨٧ - ٨٩.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ٦٩ - ٧٢. وقارن:

- د. سامي نصر: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفـي الإسلامي، ص ١٠٢، ١٠٣.

دون الحيز مع أنه لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه إلى الحيز، وكذلك استحالة تصور العرض مشخصاً إلا في موضوع. وهذا يدل على مرحلة من التجريد في التفكير رائعة، إذ إن معنى رأيه هذا أن الأشياء توجد بأحوال، أو يمكن أن توجد بأساليب غير التي نراها عليها. ولكن صعوبة إدراكتها على تلك الأحوال يكون صعوبة وسائل إدراكتها على ذلك النحو، والتصور عندنا يعد قاصراً عن إدراك الأشياء على نحو وجودها في ذاتها، أي وجودها الحقيقي كما تبدي في لنفسها. وهكذا يمكن أن يكون للأشياء وجودان: وجود لذاتها وفي ذاتها، وهذا الوجود يصعب إدراكه من جهتنا. ووجودها كما تبدي لنا على النحو الذي تستطعه وسائل إدراكتنا في إدراك وجود الأشياء^(١).

وهذا الموقف من جانب الطوسي يجعله في مرتبة لا تقل عن مرتبة كانت في العصر الحديث. فلقد وصل الطوسي بمفهوم التجريد إلى مستوى عالٍ من الدقة، فلا عجب إذن من نسبة علم الكلام الفلسفي إلى الطوسي، بالذات في كتاب «تجريد العقائد».

ويذهب الطوسي إلى القول بمبدأ تماثيل الأجسام، ويستدل على ذلك: بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع. وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه، فالمحدوود واحد، واستحالة اجتماع المختلافات في حد واحد من غير قسمة، بل متى جمعت المختلافات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صا هل، ويراد بهما الإنسان والفرس^(٢). وفي هذا يقول الطوسي: «واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة»^(٣).

وهذا يعني، أن الطوسي يوافق على هذا المبدأ انطلاقاً من أن الجسم تنتفي فيه القسمة، وأن له حداً بعينه أي تعريفاً بعينه لا يمكن أن نقسمه إلى

(١) د. سامي نصر: فكره الجوهر، ص ١٠٣.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ٨٧.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٠.

أجزاء. فإذا قلنا إن هذا الجسم - أي المائدة - له حد - هو جسم خشبي له سطح مستطيل وأربعة أرجل، وهو يستخدم للأكل أو الكتابة. فإننا لا نستطيع أن نفصل بين السطح وأربعة أرجل في تعريف المائدة، لأن السطح وحده لا يمكن أن يؤدي وظيفة المائدة، والأرجل وحدها لا يمكن أيضاً أن تؤدي هذه الوظيفة. لهذا كان من الواجب التسليم بعدم انقسام الجسم، وتسليمنا بوحنته.

ويؤكد الطوسي على أن الأجسام تجوز رؤيتها، إذ يقول: «ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري»^(١). وبذلك يمكن إدراك الأجسام، ولكن الإدراك حسي صرف، وهو بالرؤبة عند المتكلمين. إلا أن الطوسي يرى أن الإدراك، الخاص بالأجسام، هو إدراك عقلي. ولكن للحواس دوراً رئيسياً فيه، فهو ليس إدراكاً عقلياً خالصاً، لأن ثمة جواهر محسوسة جسمية. وهذه تحتاج في إدراكتها إلى الحواس باعتبارها النوافذ الحسية التي يطل منها عليها. وبعد انتهاء دور الحواس بوصول الإحساس إلى العقل، تبدأ عملية الإدراك العقلي في تجريد الأشياء أو المعطيات الحسية، الجزئية، للخروج بمفهوم كلي يشملها جميعاً. ويبقى في الذهن نستعين به على التعرف على ما صدقات الأجسام - أو الجوادر - وإدراكتها حينما يلزم الأمر ذلك^(٢).

ولما كان الطوسي يثبت حدوث العالم، فالجسام عنده حادثة، وسبب حدوثها هو «عدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو من الحركة والسكن، وكل منها حادث. وأما تناهي جزئياتهما فلأن وجودها لا ينتهي محلاً للتطبيق». ويوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحداهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى، فيقطع الناقص والزاد أياً. والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية،

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) د. سامي نصر: فكره الجوهر، ص ١١٣، ١١٤.

فالأجسام حادثة. ولما استحال قيام الأعراض إلا بها، ثبت حدوثها^(١).

وهنا نجد الطوسي ينطلق من مقوله أساسية لإثبات حدوث الأجسام، وهي مقارنة ثبات المعقولات الدائمة والنفس العاقلة، مقارنة ثباتها بحركة الأجسام وسكنها. وكأنه يجعل برهانه الأساسي على حدوث الأجسام أنها تتحرك وتسكن، والحركة والسكن قد تكون من الصد إلى الصد، ولا سيما الحركة بمعنى الكون والفساد. وهو هنا يأخذ الحركة بالمعنى العام للتغير، كما ورد عند أرسطو وأبن سينا من أن الحركة إما أن تكون كوناً أو فساداً، أو زيادة أو نقصاناً، بحسب المقولات التي أشار إليها أرسطو. وما دام الجسم يخضع للتغير والانتقال من السكون إلى الحركة، ومن الحركة إلى السكون، ومن الصد إلى الصد، فهو لا بد له من فاعل يخرجه من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل قد يكون النفس وقد يكون الغيرة في الأجسام الجمالية.

وعلى أية حال، فإن المتحرك حركة غير ذاتية لا بد له من محرك سابق عليه، إذ إن حركته غير ذاتية. والحركة شبه الذاتية الوحيدة في الوجود هي حركة محرك الكواكب عند أرسطو، إذ إنها تتحرك عشقأً وهياماً بالمحرك الأول، فكأنه هو محركها دون أن يimasها. ولكن حركة الأجسام لا تشبه حتى هذه الحركة الذاتية، بل لها حركة من سكون إلى سكون، ومن ثم فهي تدمغ الأجسام المتحركة بالحدث، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، وهذا هو دليله الثاني على حدوث الأشياء (الأجسام)، أنه لما كانت الأجسام متناهية في وجودها، فإنها لا بد أن تكون حادثة، لأن اللامتناهي وحده هو الذي لا يخضع للحدث، فلا يمكن أن يكون له بدء أو نهاية زمانية في الزمان. ولهذا فاللامتناهي غير محدث وهو أبدي، لأنه يقوم في الزمان إلى ما لا نهاية.

ويبدو أن الطوسي يتبنى هنا موقف أفلاطون في اللامتناهي، إذ إن موقف أرسطو يقول: إن اللامتناهي لا يكون بالفعل خلال zaman، فهو بالقوة دائماً.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٠، ١٠١.

وإن الذي يعنينا هو وضعه في الزمان في صورة الفعلية. أما أفلاطون وأتباعه فيجعلون المعقولات لا متناهية بالفعل، وقديمة لهذا السبب. وهي غير الأجسام المادية، فال الأولى توجد في العالم المعمول قبل الزمان المادي، الذي وضعه الصانع عند أفلاطون على مثال آلة الزمان (كرونوس). ومن ثم، فإن الزمان الذي تحدث عنه المادة - كما يرى أفلاطون - زمان كله محدث، فال أجسام محدثة. وعند أفلوطين شبه من هذه الناحية، فلا نعرف متى فاضت المادة وهي شبيهة بأن تكون أقنوماً رابعاً عنده، وما دام الفيض مستمراً فإن انعكاسات الظلام من هذا الفيض التوراني تظل مستمرة أيضاً.

ونحن نجد موقف الإسلاميين بصفة عامة بين أفلاطون وأفلوطين فيما يختص بوجود الأجسام، وهذا الموقف بعيد عن أرسطو تماماً، لأن أرسطو يتحدث عن قدم العالم وقدم موجوداته، وينتهي الطوسي إلى أنه لما كانت الأعراض حادثة، وتتغير في الزمان والمكان بالنسبة للأجسام المتعلقة بها، لهذا كانت الأجسام أيضاً حادثة.

نفي الهيولي :

يقول الطوسي: «فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا ينتهي»^(١). وعلى الرغم من ذلك، فإنه ينفي الهيولي لأنه يرى أن الانقسام «لا يقتضي ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالاته التسلسل وجود ما لا ينتهي»^(٢). وذلك لأن الجسم المتصل له مادة واحدة، فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً، بل يحصل لكل جزء مادة، فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل، لأن كل حادث لا بد له من مادة. وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها، بحسب ما في الجسم من

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

قبول الانقسامات التي لا ينتهي»^(١).

ويمكن القول: إن الطوسي هنا يتوجه اتجاهًا بعيداً عن أرسطو وبالتالي عن ابن سينا، فينفي وجود الهيولي. والحق أن وجود الهيولي كان غير مفهوم في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وعند المسلمين فيما بعد. لدرجة أن الرازي يتحدث عن الهيولي الروحانية، وهو يقصد بها دون أن يدرى ما يسمى بالكاوس (العدم) الأفلاطوني، الذي كان المادة الخام التي وضع فيها أفلاطون الصور محتمياً بالمثل.

وقد جاء أرسطو، فاستغل هذه الفكرة وجعل الصور مستقلة عن المثل، وكأنها من العالم المحسوس، وهي متحدة اتحاداً جوهرياً بالهيولي، التي ليست في نظره مادة مكتملة، بل هي تخضع للعلل الأربع التي أشار إليها.

ويستمر الطوسي فيقول: إنه على الرغم من أن الجسم له وحدة متصلة كما سبق التدليل عليها، وأنه قد يقبل الانقسام إلى ما لا ينتهي - أي أنه له إمكان الانقسام إلى ما لا ينتهي. فإن هذا الانقسام ما دام جائزًا وممكناً فإنه يقتضي أن ثبت أن للجسم مادة ليس له سواها. وإستحالة التسلسل - أي ما دامت المادة المحسوسة الملموسة مائلة أمامنا في العيان، فإنه يستحيل التسلسل فيها لكي يوجد ما لا ينتهي بواسطتها، لأن ما لا ينتهي لا يمكن أن يدرك بالحسن، وإنما يدرك بالعقل. فالمادة إذن متناهية والأجسام متناهية، والهيولي بصفتها حاملاً لا متناهية للمادة وغير معينة الوجود، فلا وجود لها على الأطلاق.

نفي الجوهر الفرد:

لقد ذهب الطوسي هنا مذهباً يتفق فيه مع ابن سينا والشهروди وسائر الفلاسفة الذين رفضوا القول بالجوهر الفرد، فهو يهاجم فكرة الجوهر الفرد عند

(١) الحلبي: كشف المراد، ص ٧٦.

المتكلمين، تلك الفكرة التي قامت عليها براهين المتكلمين في إثبات حدوث العالم^(١). ومن ثم، يتوجه الطوسي إلى الفلسفة في معالجة هذه المسألة، مما يظهر مدى تلامح الفلسفة وعلم الكلام.

يقول الطوسي: «ولا وجود لوضع لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط، ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل؛ ويلزمهم ما يشهد الحسن بكذبه من التفكك، وسكون المتحرك، وانفاء الدائرة»^(٢).

وهذا يعني، أنه لا يمكن أن نفترض أن أي جسم على وضع معين يكون له صفة الوجود، ويحمل خصائص معينة. إذا كان لا يمكن تجزئته إلى أجزاء منفصلة، واحتمال الوصول بها إلى أدق ما يكون، وعدم الوقوف عند الجواهر الفردية وحدتها. وذلك لأن وضع الجسم على هيئة معينة، إنما بسبب المتوسط الذي يتصف به، أي بسبب متوسط مجموع الصفات المتداخلة فيه، والتي لا يمكن أن تجتمع كلها في كل جزء منفصل على حدة.

ويرى الطوسي أن خصائص الأجسام لا تأتينا من الأجزاء المنفصلة، ولكنها تأتي من تضافر هذه الأجسام واعتمادها بعضها على البعض الآخر، لتؤلف فيما بينها جسمًا واحداً متحداً، له خصائص معينة. ولا يمكن أن يكون

(١) انظر الآراء المختلفة حول نظرية الجوهر الفرد في:

- د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٦، وما بعدها.

- د. سامي نصر: فكره الجوهر في الفكر الفلسفى الإسلامى، ص ٣٨٧ وما بعدها.

- د. محمد عابد الجابري: المنهاج التجربى وتطور الفكر العلمى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م، ج ٢، ص ٩٥، ٩٦.

Majid Fakhry: Islamic occasionalism and its critique -by - Averroes and a - quinas, London, 1958, P.33-37.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.

هناك جسم مركب من ثلاثة أو أربعة أمور (أبعاد)، تكون فيه الحركة وتتركز في أمر واحد منها، إنما تتم الحركة بالتبادل في هذا المركب، سواء كان الشيء في وضعه من حيث البداية أو النهاية. وهو يدلل على ذلك بأن الإحساس يشهد بكذب القاتلين بغير ذلك، بالنظر إلى ما نراه حينما تنفصل أجزاء الجسم بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالتفكك ووصولها إلى حركة السكون، أي أن يصل المتحرك إلى حركة السكون، فإن هذه كلها إنما تتم من خلال الموضوع كله، أي الجسم كله. وحينما يبطل الفعل؛ أي الحركة بالمعنى العام أو التغير، تتحل جميع الصفات. ولا يمكن أن تبقى خصائص هذا الجسم لأية ذرة من ذراته، كما يقول أصحاب الجوهر الفرد.

وأما إشارته إلى انتفاء الدائرة، فإنه لا يرى أن الحركة الدائرية ممكنة في الحالات كما هي في الموجودات العليا، لأن الحركة والسكون هنا تتطلبان أن لا تكونا في نطاق الحركة الدائرية.

ويستدل الطوسي على نفي الجوهر الفرد بالأدلة الآتية:

أولاً: إن «الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم نفيها مطلقاً»^(١). لأن الماضي والمستقبل وإن كانوا معروضين في الحال، لكن كلاً منها له وجود في حد نفسه^(٢).

ثانياً: إن «النقطة عرض قائم، فالمنقسم باعتبار التناهي»^(٣). وهذا يعني، أن الطوسي يرى أن النقطة موجودة، لأنها نهاية الخط. فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت، لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب^(٤).

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الحل: كشف المراد، ص ٧٣، ٧٤.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.

(٤) الحل: كشف المراد، ص ٧٣.

ثالثاً: إن «الآن لا تتحقق له خارجاً»^(١)، وذلك لأن «الماضي والمستقبل موجودان في أحد أنفسها معدومان في الآن لا مطلقاً، والآن لا تتحقق له في الخارج»^(٢).

ويمكن القول: إن الطوسي يمنع أن يكون الجسم مركباً من الجزء الذي لا يتجزأ، ويربط بين هذه النظرة وبين القول بجوهرية النقطة والخط والسطح، فيقرر بطلان جوهريتها جميعاً. وبالتالي عدم أهميتها في تركيب الأجسام الطبيعية، بل هي إن ركبت فإنما ترکب الأجسام التعليمية التي تقبل القسمة في جهة الخط أو في جهتين كالسطح.

وبناءً على ما تقدم، يؤكد الطوسي على تناهي الأجزاء وعلى أن أجزاء الجسم تقبل التجزئة. إذ كيف يمكن الوقوف عند جزئي بعينه هو الجوهر الفرد؟ لأنه يمكن تقسيم هذا الجوهر إلى ما لا يتناهى من أجزاء بالعقل أو بالنظر. وذلك لأن الجوهر الفرد الذي لا يقبل التجزئة، لا يمكن أن يكون قابلاً للانفصال أو الاتصال ليؤلف المادة أو الأجسام ويكونها. إذ إن تكوين المادة أو الأجسام يتطلب أن تكون المادة قابلة للانقسام، وعدم الوقوف عند جواهر فردية. وأن يتتوفر في هذا الجسم أو المادة قابلية للامتداد من جهتين، وهي ما دامت تقبل الانفصال والاتصال فلا بد من أن تنطوي على قبول للوحدة أو للتعدد^(٣).

وقد كان الذريون الإسلاميون يجعلون في كل ذرة شبه وجود ذاتي مستقل عن الذرات الأخرى، فهي تشتمل على خصائص معينة. بينما الجسم عند

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.

(٢) الحلبي: كشف المراد، ص ٧٤.

(٣) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٤.

- الحلبي: كشف المراد، ص ٨٦، ٨٧، ٨٥.

- العاملي: الكشلوك، ص ٢٣٨.

المشائية، وهو الذي يحمل هذه الخصائص إذا اكتملت أجزائها وليس الذرات، لأنها لا وجود لها قائمًا بذاته، يشكل بسببه جواهر فردة.

مفهوم الزمان والمكان:

يرى الطوسي أن الزمان هو «مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر»^(١). فالحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بتناقضها، ولا بد لها من زمان كذلك. ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر، باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض. فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة، متقدم على الحاصل في متأخره. لكن الفرق عند الطوسي بين تقدم المسافة وتقدم الحركة، أن المتقدم من المسافة يجامع بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بااعتبارين. فالزمان مقدار الحركة، وقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان، وإنما لزم الدور»^(٢).

ولما كان الطوسي يذهب إلى أن العالم حادث، والزمان من جملته، فإنه حادث بالضرورة، وفي هذا يقول: «وححدث العالم يستلزم حدوثه»^(٣).

أما المكان، فيرى الطوسي أنه «البعد فإن الإمارات تساعد عليه»^(٤). وهو هنا يأخذ بالرأي المنسوب لأفلاطون^(٥)، ويبتعد عن أرسطو وابن سينا. كما يفرق بين نوعين من المكان: أحدهما «ملaci للمادة وهو الحال في الجسم»^(٦)؛

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١١٩.

(٢) الحلبي: كشف العراد، ص ١٥٢.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٥) لقد درس أفلاطون المكان بشكل رئيسي في محاورة طيماؤس (Temaus)، مع إشارات قليلة في محاورة فيلابوس (Philebus).

(٦) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٦.

والثاني «مفارق تحلُّ فيه الأجسام»^(١). وهذه التفرقة تقابل في الحقيقة، تفرقة الرازي بين «مكان كلي»، و«مكان جزئي»؛ وإن اختلفت الأسماء. أما الشرازي، فهو يأخذ، فيما يتصل بمسألة المكان، برأي شيء بهذا الرأي، وذلك متابعة للطوسي^(٢).

ويذهب الطوسي إلى أن «الكل جسم مكاناً طبيعياً يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق، ولو تعدد انتفى. ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه، وكذا الشكل والطبيعي فيه هو الكرة»^(٣). كما ينكر وجود الخلاء، فيرى أن «المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل، وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق، وحركة عديمة عند فرض معاوق أقل نسبة زمانيهما»^(٤).

وقد استدل الطوسي على نفي الخلاء بأنه «لو كان ثابتاً ل كانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، وبالتالي باطل بالضرورة. فالمقدم مثله، وذلك لأنه لو فرضنا متحركاً يقطع مسافة ما خلالية في ساعة، ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة، فإن زمان تلك الحركة يكون أطول، لأن الملاً الموجود في المسافة معاوق للتحرك عن الحركة. فلنفرضه يقطعها في ساعتين، ثم نفرض ملاً آخر أرق من الأول، على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاً وهو النصف، ف تكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى، فيتحركها المتحرك في ساعة، لكن الملاً الرقيق معاوق أيضاً، ف تكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه، وهو باطل»^(٥).

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) بيinis: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م، ص ٨٢.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ٩٥، ٩٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٥) الحلبي: كشف العراد، ص ٧٨.

ثالثاً: مشكلة النفس :

منذ الباكير الأولى للفكر الفلسفى، احتل موضوع النفس مكانة مستقلة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلسفة بالإنسان، وعلاقته بالكون. وعند فلاسفة الإسلام نجد ذلك الاهتمام بالنفس، وإن كنا لا نجد العديد من الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ إن التيار المشائى كان قوياً ومسطراً لدى معظم فلاسفة المسلمين.

أما علم الكلام، فقد انشغل المتكلمون بحقيقة الإنسان منذ أن نشأ علم الكلام، فقد ترك أوائل المعتزلة والأشاعرة تراثاً فكرياً حول النفس.

وأما نصیر الدين الطوسي، فقد تناول موضوع النفس، كما تناوله فلاسفة الإسلام قبل ذلك. فهو يسير على نمط يوناني أرسطي أو أفلاطوني في بعض الأحيان. ومن ثم، فإن علم الكلام في القرون المتأخرة اتجه إلى التناول الفلسفى لموضوع النفس.

تعريف النفس وطبيعتها:

يرى الطوسي أن النفس «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقدرة»^(١). وبذلك فإن تعريفه للنفس بأنها «كمال أول»، تعريف من وضع أرسطو، كان له أثره في فلاسفة الإسلام. ومن الملاحظ أن تعريف النفس بالكمال يدل على معنى النفس، كما يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه^(٢).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٢.

(٢) انظر:

- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ص ١٣٥.
- د. محمود قاسم: في النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، = ١٩٦٤ م، ص ٦٩ وما بعدها.

ويؤكد الطوسي أن النفس «مخايرة لما هي شرط فيه»^(١)، أي مخايرة للبدن. وذلك «لما يقع الغفلة عنه، والمشاركة به. والتبدل فيه»^(٢). وبذلك يشير الطوسي إلى نفس الأدلة التي استخدمها ابن سينا في البرهنة على أن النفس غير البدن^(٣).

ويشير الطوسي إلى أن النفس «جوهر مجرد، لتجرد عارضها وعدم انقسامها، وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه، وللحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلأً منقطعاً، ولاستلزم استغناء العارض استغناء المعروض، ولا تفاءل التبعية، وللحصول الصد»^(٤).

يتبنى الطوسي إذن نفس الفكرة التي قال بها أفلوطين في النفس الكلية، تلك الفكرة التي تأثر بها الفارابي، وعنه نقلت إلى العالم الإسلامي^(٥).

- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤ م، ص ١٦٩ وما بعدها.

- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ١٠٢ وما بعدها.

- د. إبراهيم مذكر: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ١٥٦، ١٥٧.

- د. إبراهيم مذكر: مقدمة كتاب الشفاء، قسم النفس لابن سينا، تحقيق: الأب جورج قنواتي، وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥ م، ص ٦، ٧.

- فلوبطريخس: في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا، ص ١٥٧، (ضمن كتاب: أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم بيروت).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص ٩٤، ٩٥.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٥) انظر:

- د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ١٧٤ وما بعدها.

- الأدمي: غاية العرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، =

وحدة النفس وحدوثها:

لقد سبق أن ذكرنا، أن الطوسي يثبت في كتابه «تجريد العقائد»، أن ما سوى الله تعالى محدث، ولذلك نراه يقرر أن النفس «حادثة»^(١)، لأن النفس مما سوى الله تعالى. وقد اشترط حدوث النفس بحدوث البدن، إذ يقول: «وهي مع البدن على التساوي»^(٢).

والطوسي في هذه المسألة يوافق أرسطو، لأنه يرى أن النفس هي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها. والعلل الصورية متساوية دائماً لملولاتها في الوجود^(٣).

وإذا ما حاولنا معرفة رأي الطوسي في التناصح تبين لنا أنه يرفض التناصح رفضاً تاماً، وذلك لأنه: لما كانت النفس حادثة وعلة حدوثها قديمة، فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها، ثم يتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه. والاستعداد إنما هو باعتبار القابل، فإذا حدث الاستعداد وجب حدوث النفس المتعلقة. فإذا حدث بدن وتعلقت به نفس تحدث عن مبادتها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى منسخة عنه، لزم اجتماع النفسيين لبدن واحد^(٤)؛ وهذا محال. لذلك يؤكد الطوسي على وجوب التعادل في الأبدان والنفس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد^(٥).

= المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١ م، ص ٢٩٤.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٨٠.

(٤) الحلبي: كشف المراد، ص ١٠٠.

(٥) انظر:

- الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤، ١٠٥.

- الحلبي: كشف المراد، ص ١٠٠.

ويتناول الطوسي بعد ذلك مسألة وحدة النفس بال النوع، فيقول: «ودخولها تحت حد واحد، يقتضي وحدتها، واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها»^(١). وبذلك يتفق مع أرسطو، حيث إن فكرة وحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب العوارض، فكرة من أفكار أرسطو، كان لها أثر في فلاسفة الإسلام^(٢)، ومن بينهم الطوسي.

خلود النفس:

يقرر الطوسي مع الفلاسفة أن النفس لا تقبل الفناء^(٣)، لأنها بسيطة في ذاتها وكمالاتها^(٤)؛ ولأنها مجردة كما سبق أن ذكرنا. إلا أنها يجب أن تقرر هنا: أن برهان البساطة الذي ذكره هنا قد استمد من ابن سينا؛ إلى جانب ذلك، فإن هذا البرهان قد ردده كثير من الفلاسفة المتأخرین، لأنه بدا في نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها^(٥). وعلى الرغم من هذا، فإن الأمدي قد تناول هذا البرهان بالنقد والتفنيـد، حيث أبطل الاستدلال به^(٦).

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٢) د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ١٢٤ - ١٤٠.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد، ص ١٠٤.

(٤) الحلى: كشف المراد، ص ١٠٠.

(٥) انظر:

- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٠ - ١٢٢.

- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٨٦ - ١٨٨.

- د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، طبعة ١٩٧٦ م، ص ١٤٢ - ١٤٥.

- د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعرف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م، ص ٣١٩ - ٣٢٨.

- د. يحيى هويدى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، طبعة ١٩٦٥ م، ص ٢٤٤ - ٢٤٧.

(٦) الأمدي: غایة المرام، ص ٢٩٥.

وصفوة القول، أن الطوسي في حديثه عن النفس قد مزج ما سبق أن قرره الفلسفه من قبل، بعلم الكلام من خلال كتابه «تجريد العقائد». وهذا المزج بين آراء المتكلمين والفلسفه، سواء فلسفه المسلمين أو اليونان، هو ما نسميه «علم الكلام الفلسفي».

الباب الثالث

**الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند ابن خلدون**

تمهيد

تمثل طريقة المتكلمين المتأخرین ثورة فلسفية منطقية في تاريخ تطور علم الكلام الإسلامي، بالرغم من أن الدراسات الإسلامية قد تجاهلتھا حتى الأن. وإذا ما قيمناها في إطار ما سبقھا من طرق فكرية وما يحيط بها من أحداث سياسية، فإننا نعتقد أن هذا العمل صائبًا، لأنھ يساعد على توضیح بنية الفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة.

وبطبيعة الحال، فإن عددة تيارات فلسفية وكلامية سابقة ستتجدد مُنتهایها ومقتضاها في هذه الطريقة، ولكنه لا يکفي إطلاقاً مجرد الإشارة إلى ذلك؛ فإن الدراسة التحليلية المقارنة لهذه الطريقة تظل التفسیر الأول والأخير لها.

ومما يشكل نظیراً لهذه الطريقة عند ابن خلدون، كتابه «الباب المحصل في أصول الدين»، الذي يُعد أحد المصادر الأساسية لهذه الطريقة. وهو يعبر عن مدى نزوع مؤلفه إلى التفكير الفلسفی والمنطقی، وهو ما ساعدته كثيراً في تفهم الأحداث الاجتماعية والتاريخية فهماً صحيحاً، ونقد الأخبار نقداً نلميًّا دقيقاً.

هذا الكتاب الذي تجتمع فيه النظريات النسقية مع كل ما يتربى عليها مع المشكلات الكلامية، يعتبر معلماً لفلسفۃ کلامية ازدهرت في عالم دیني وسياسي تستقطبه صيغات الفقهاء والحكام ضد الفلسفة والمنطق، وهي تستحق - بجدارة - البحث والتدقيق، وإنها تستحق لأنھا تعكس البنية الثقافية التي كان عليها المغرب الإسلامي.

وإذا كان من الصواب القول إن المنطق الصوري هو المنهج الذي مارسه

علماء الكلام المتأخرون؛ فقد ساعدهم - أيضاً - في إدخال المسائل الفلسفية واستخدامها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية؛ حيث أن عمل ابن خلدون يمكن أن يتخذ كأدلة دقيقة لإثبات ذلك، كما يمكن أن يكون أدلة للمقارنة بين طريقة المتكلمين المتقدمين وبين طريقة المتكلمين المتأخرين. وبذلك فهو شهادة للمسار المختلف الذي اتبعه المتكلمون في طريقتهم الجديدة، حيث كانت مهمة المتكلمين في عصور الانحطاط الحضاري والسياسي، إنقاذ التراث الإسلامي من الضياع والتبدد، أكثر من دعوتهم إلى التجديد.

الفصل الأول

**تطور الصلة بين علم الكلام
والفلسفة
في المغرب العربي**

في بدايات القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلاد، أفتى تقي الدين الشهوزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣ هـ) فتوى من أشهر الفتاوى في التاريخ الإسلامي وأبعادها أثراً في المحيط الثقافي. وقد صدرت فتواه إجابة لمن سأله عن حكم الله فيما يشتغل بكتاب ابن سينا وتصانيفه، فقال: «من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى، لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس...». ويضيف ابن الصلاح: «الفلسفة آس السفه والانحلال، ومثار الزيف والزندقة... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرها... ويعاقب على الاشتغال بفنها، ويعرض من ظهر فيه اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف والإسلام^(١)، لتغمر نارهم وتمحى آثارهم^(٢).

وتعبر فتوى ابن الصلاح عن الاتجاه العام في العالم الإسلامي لرفض الفلسفة فيما بعد القرن السادس الهجري. والحقيقة لقد كان للغزالى (٥٠٥ هـ) فضل كبير في تكوين هذا الاتجاه العام بما كتبه في «تهاافت الفلسفه» وتکفیره للمستغلين بالفلسفة في قولهم بثلاث مسائل، وتخطته لهم في سبع عشرة مسألة

(١) ولقد كان الاتجاه الذي سيطر على العالم الإسلامي، ينصب في النظر إلى علوم الفلسفة على أنها علوم مهجورة ومحكمة مشوبة بكفر، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر. (انظر: جولد تسيره: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٨).

(٢) وردت هذه الفتوى في العديد من كتب التاريخ والطبقات، راجع ما يذكره د. محمد يوسف موسى في كتابه «ابن تبيهة» (أعلام العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٥٠. وفيما يتعلق بابن الصلاح انظر: (مقدمة ابن الصلاح)، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب. وأيضاً فتاوى ابن الصلاح، نشرة منير الدمشقي، بالقاهرة، ١٣٤٨ هـ.

أخرى^(١). وبالرغم من الردود التي وضعها ابن رشد في أواخر القرن السادس الهجري على (التهافت)، إلا أن القرن السابع - كما يرى بعض الباحثين من العرب والمستشرقين - شهد اندثار الفلسفة الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً مستقلاً، حتى قيل: «إن الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد»^(٢).

وقد تزايد العداء للفلسفة في مصر والشام حتى كان المستغلون بها نفراً قليلاً يلتزم الحيطة والحذر، حتى لا يتعرض لنقد المعاصرين وإيذائهم، فقد أوذى بالفعل بعض المستغلين بها، كالأمدي (سيف الدين علي بن محمد)^(٣). فقد تصدر بالجامعة الظافر بالقاهرة مدة من الزمن، حتى اشتهر أمره بين الناس، واشتغل الطلاب به^(٤)... فتعصب عليه جماعة من الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة لاشغاله بعلوم الفلسفة، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فخرج الأمدي مستخفياً من القاهرة واستوطن مدينة حماة بدمشق^(٥).

(١) راجع: تهافت الفلسفه.

(٢) د. شقرنون: مظاهر الثقافة المغربية (دراسة في الأدب المغربي في العصر المربي)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥ م، ص ٢١٢.

- وانظر: د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، طبعة ١٩٤٧ م، ص ١٢٠.

(٣) وهو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الأمدي، ولد سنة ٥٥١ هـ - ١١٥٦ م في أمد، وتوفي بدمشق سنة ٦٣١ هـ - ١٢٣٣ م. (انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ، ج ٥، ص ١٢٩. وابن أبي أصيبيعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٦٥٠، ٦٥١. والقطفي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٦١).

(٤) يقول ابن تيمية: (لم يكن في وقته من هو أكثر تبحراً في العلوم الفلسفية منه، وكان أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً). (انظر: عبد الحكيم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤ م، ص ١٩٧).

(٥) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

وفي بلاد المغرب، كانت الفلسفة معرضة أيضاً لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين^(١). فقد كانت بلاد المغرب دائمة الرفض للفلسفة، فما لبث القرن السابع أن جاء ليشهد (حريق) كتب ابن رشد الفلسفية^(٢)، ويسمى الاشتغال بالفلسفة سبباً من أسباب التفول والمقت من قبل العامة والحكام^(٣).

وفي أعقاب ذلك أصدر أبو يوسف المنصور، ملك الموحدين يومذاك، منشوراً حذر الناس فيه من الفلسفة وأنذرهم بالعقاب الشديد. وهذا المنصور هو: «... فلما وقنا منهم على ما هو قدّي في جفن الدين، ودكتة سوداء في صفة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا: اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وھؤلاء قد صدروا عن آياتك، وعميت أبصارهم ويصائرهم عن بيئاتك. فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال أستهم، والإيقاظ بحده من غفلتهم وستتهم. ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله، ولو رددوا لعادوا لما نهوا عنه وأنهم لكافرون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من

(١) د. شقرنون: مظاهر الثقافة المغربية، ص ٢١٢.

(٢) انظر محتة ابن رشد في:

- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م، ص ٣٣ وما بعدها.
- د. توفيق الطويل: قصة التزاع بين الدين والفلسفة، ص ١١٥ - ١٢٠.

(٣) د. شقرنون: مظاهر الثقافة المغربية، ص ٢١٤.
وانظر تفسير الدكتور توفيق الطويل لأسباب الاضطهاد الديني في الإسلام، في كتابه: «قصة التزاع» ص ١٣٢، ١٣٣.

السموم الساربة في الأبدان. ومن عشر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي يعذب بها أربابه، وإليها يكون مال مؤلفه وقارئه وماية. ومن عشر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليتعاجل فيه بالستيف والتعريف»^(١).

وهكذا سيطرت على المجتمع المغربي نزعة قوية ضد العلوم العقلية، حتى عدّها الناس من قبيل الرندة. فهل هذه هي النهاية التي انتهت إليها العلوم العقلية في المغرب، أم أنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً في المحيط الثقافي في هذا المجتمع.

وبطبيعة الحال، فنحن لا ندعى الشمول والاحاطة الكافية بطبيعة المجتمع المغربي، إنما سوف نحاول إلقاء الضوء على الحياة العقلية المغربية، حتى نتعرف عن كثب على كيفية دخول الفلسفة وعلم الكلام إلى هذا المجتمع. ولعل ذلك يكون غير خالي منفائدة في تبيان بعض الجذور الفكرية التي استمد منها ابن خلدون منهجية الجمع بين علم الكلام والفلسفة.

الحياة العقلية في المغرب:

و هنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى تجريد الصورة العلمية والثقافية لهذا المجتمع المغربي من آثار النواحي السياسية. وذلك لأن معظم العلماء والمفكرين قد حرصوا، على تحصيل العلوم الدينية والعقلية، إلا أن أكثرهم كانوا يتوجهون إلى السياسة أو يتأثر بها. ومن هنا كانت الثقافة تختلط اختلاطاً شديداً بالسياسة التي تركز على الأحداث السياسية، مما جعل الثقافة والعلوم تائهة المعالم. وسنحاول جاهدين أن ننتقي من هؤلاء المفكرين من أثرى الحياة

(١) د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص ٦٣ - ٦٦. نقلأً عن كتاب منطق ابن خلدون للدكتور علي الوردي، دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية، لندن، ١٩٩٤ م، ص ٢٠٠، ١٩٩.

الثقافية والعلمية في المغرب، لنرسم على ضوئهم صورة واضحة المعالم للبنية المعرفية لهذا المجتمع، تلك الصورة التي بلغت إلى ابن خلدون ناضجة واجتمعت لديه في كل ما ألف ودون. وسوف نشير إلى هؤلاء العلماء على النحو التالي :

أبو القاسم بن زيتون:

هو القاسم بن أبي بكر بن مسافر، الشهير بابن زيتون^(١)، يكنى أبا القاسم، من أهل تونس. ولد عام ٦٢١ هجرية، وتوفي بها في رمضان المعظم عام واحد وستين وستمائة^(٢).

وهو رجل له بأصول الفقه والعقائد الكلامية والفقه والخلاف والجدل والمنطق، وله مشاركة في الحكم، وفقهه جار على قوانين النظر والاجتهاد، وله فصاحة في الإيراد وبراعة. وكان أجرى مع الطلبة كثير الاعتناء بهم والاهتمام بأمرهم، توجه في الرسالة لبعض ملوك المغرب عن المستنصر بالله مرتين، فشكّرت رسالته وحمدت همة وسياسته^(٣).

وبعد انفراط الدولة الموحدية بمراكش ارتحل ابن زيتون إلى المشرق

(١) انظر:

- أبو العباس الغبريني: عنوان الدراسة فيما عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م، ص ٩٧.

- ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٩٥١ م، ص ٩٩.

- أحمد باب التبكّني: نيل الابتهاج في تطريز الديباج، طبع على هامش الديباج لابن فرحون، القاهرة، ١٩٥١ م، ص ٢٢٢.

(٢) الغبريني: عنوان الدراسة، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من إفريقيا لعهد أواسط المائة السابعة، وأخذ عن علمائه حيث أدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب - الرازي^(١) - فأخذ عنهم ولقن تعليمهم^(٢)، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعلم حسن فتولى بها الإفتاء والقضاء؛ فهو - إذن - أول من ظهر تأليف الرازي بتونس، حيث كان يقرأها على تلامذته^(٣).

أبو عبدالله بن شعيب الدكالي:

هو أبو عبدالله بن شعيب الدكالي من أهل العلم والعمل، وله التفنن في العلوم، عالم بالأصولين والفقه والتصوف، محصل لمذهب مالك كما يجب. أصله من هسکورة في المغرب، وقرأ به ثم ارتحل إلى المشرق، ولم يرتحل إليه حتى كان يدرس بالمغرب ويقرأ عليه^(٤).

حج أبو عبدالله بيت الله الحرام ولازم الاستغلال والاجتهاد، وأقام بـنـغـرـ الإسكندرية ثلاثة وعشرين سنة، ثم رجع إلى حاضرة تونس على أثر ابن زيتون وبها ظهر حاله، وعُرف علمه وجلاله. وقد درس عليه الناس

(١) هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التبّعي البكري، أبو المعالي وأبو عبدالله المعروف بالفخر الرازي، ويقال له ابن الخطيب. ولد في مدينة الري في الخامس والعشرين من شهر رمضان ستة ثلات وأربعين وخمسماة، وتوفي في ستة ست وستمائة من الهجرة. ومن مؤلفاته: التفسير الكبير، الأربعين في أصول الدين، أساس التقديس، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرین... شرح عيون الحكمة لابن سينا، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المطالب العالية من العلم الإلهي... الخ. (ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وأخرون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧ م، ج. ١٣، ص ٦٠، ٦١).

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٦٦.

(٣) انظر:

- ابن فر 혼: الديباج، ص ٩٩.

- التبّ肯ني: نيل الابتهاج، ص ٢٢٢.

(٤) الغريني: عنوان الدرية، ص ١٩٠.

وانتفعوا به، وكان أصحابه أفضل الطلبة وأنجتهم، وولى المدارس فزانها بنظره، وحملها بحميد أثره^(١).

أبو موسى ابن الإمام^(٢):

كان أبو موسى أحد أخوين كثيراً ما يذكراً باسم (ابني الإمام)^(٣)، وهما الشیخان الفقیهان العالمان أبو زید عبد الرحمن وأبو موسى عیسیٰ ابنا الفقیه الخطیب أبي عبدالله محمد بن الإمام، من أهل برشک بتلمسان^(٤).

رحل أبو موسى مع أخيه إلى المشرق، فجلس إلى شیوخها أمثال علاء

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) لمزيد من الاطلاع انظر ترجمته هو وأخيه فيما يلي:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٢٢، ٢٦، ٢٩ - ٤٧.

- ابن فرحون: الديباچ، ص ١٥٢.

- التبکنی: نیل الابتهاج، ص ١٦٦ - ١٦٨، ١٩٠ - ١٩٣.

- ابن مریم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق: محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعلبية، الجزائر، ١٩٠٨ م، ص ١٢٣ - ١٢٧.

(٣) د. محمد طه الحاجري: ابن خلدون بين حیاة العلم ودنيا السياسة، دار النہضة العربیة، بيروت. ص ٣٦.

(٤) یحییٰ بن خلدون: بقیة الرواد في ذکر الملوك من بنی عبد الواد، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبد الحمید حاجیات، المکتبة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٠ م، ج ١، ص ١٣٠.

وتلمسان بكسرتين وسکون الميم وسین مهملة، وبعضهم يقول تنسان بالتون عوض اللام: بالمغرب. وهو مدیستان متجاورتان مسورةتان بينهما رمية حجر، إحداهما قديمة والأخرى حديثة؛ والحديثة اختطها المسلمين ملوك المغرب، واسمها تافرزت، فيها يسكن الجناد وأصحاب السلطان وأصناف من الناس؛ واسم القديمة أقادیر، يسكنها الرعية؛ فهما كالفسطاط والقاهرة من أرض مصر. (یاقوت الحموی: معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤ م، ج ١، ص ٤٤).

الدين القُونوي^(١) وجلال الدين القزويني^(٢)، وهما من أنصار طريقة المتأخرین في علم الكلام^(٣). ثم عاد بعد ذلك إلى المغرب في أثناء حصار أبي يعقوب المرینی لتلمسان، فأقام بمدينة الجزائر، بیث العلم. وكان قد بلغ منه مبلغاً جعل صيته يتربّد في أنحاء المغرب كله، حتى إذا قتل أبو يعقوب ورفع الحصار عن تلمسان انطلق إليها، موافقاً الجلوس للتدريس فيها. وقد كان أبو موسى من الأسباب التي رفعت من شأنها في تاريخ الحياة العلمية بال المغرب، حيث كان

(١) هو علي بن إسماعيل بن يوسف القُونوي التبریزی، العلامة علاء الدين، أبو الحسن. ولد بقوینة من بلاد الروم سنة ٦٦٨ هجرية، وقدم دمشق سنة ثلث وتسعين، فلرنس بالإقبالية، ثم قدم القاهرة، فولى مشيخة سعيد السعداء؛ وقد كان أجمع العلماء للعلوم خصوصاً علم التفسير والفقه والأصول والتتصوف. مات في متصرف ذي القعدة سنة ٧٢٩ هجرية. من مؤلفاته: شرح الحاوي، مختصر منهاج الحلبی، شرح التعرف في التتصوف، مختصر المعالم في الأصول. (عمر رضا كحالـة: معجم المؤلفین، دار إحياء التراث العربي، بيروت، جـ. ٧، ص ٣٧ - الداؤدی: طبقات المفسرین، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وہبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٢ م، جـ. ١، ص ٣٩٢، ٣٩٣). - ابن كثير: البداية والنهاية، مکتبة المعارف - مکتبة النصر، الطبعة الأولى، بيروت - الرياض، ١٩٦٦ م، جـ. ٤، ص ١٤٧ - جلال الدين السیوطی: بغية الوعاة في طبقات اللغوین والنحوة، تحقيق: محمد أبو الفصل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبی، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٤ م، جـ. ٢، ص ١٤٩، ١٥٠).

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن عبد الكریم بن الحسن بن علي بن إبراهیم بن علي بن أحمد بن دلف العجلی، القزوینی، الشافعی، ويعرف بخطیب دمشق (جلال الدين، أبو المعالی) فقیه، أصولی، محدث، أدیب، عالم بالعربیة والمعانی والبيان، شاعر، مشارک في علوم أخرى، من القضاة والخطباء. ولد بالموصل سنة ٦٦٦ هجرية، وسكن بلاد الروم، وقدم دمشق وناب في القضاة، وولی الخطابة بها. وانتقل إلى مصر، ودفن بمقابر الصوفیة سنة ٧٣٩ هجرية. من مؤلفاته: الشنر المرجانی من شعر الأرجانی، تلخیص مفتاح العلوم للسكاکی، الإیضاح في المعانی والبيان. (كحالـة: معجم المؤلفین، جـ. ١٠، ص ١٤٥، ١٤٦ - السیوطی: بغية الوعاة، جـ. ١، ص: ١٥٦، ١٥٧ - ابن كثير البداية والنهاية، جـ. ٤، ص ٤، ص ١٨٥).

(٣) المقری: نفح الطیب في غصن الأندلس الرطیب، المطبعة الأزھریة، القاهرة، ٢١٣٠ هـ، جـ. ٣، ص ١١٨.

وأخيه موضع فخرها^(١).

وقد نزل أبو موسى وأخيه تلمسان في أيام السلطان أبي حمو ابن السلطان أبي سعيد ابن أمير المسلمين أبي يحيى يغمراسن بن زياد، فأكرم مثواهما، وابتني لهما المدرسة المسمة بهما الآن داخل باب كشوطه، فرأسا الناس وجالسا الملوك، على هدى العلماء وسمة الرؤساء. وقد تركا بتلمسان خلفاً كثيراً يتحلون العلم كبيراً وصغيراً، بلغ كثير منهم مقام التدريس والعلم والفتيا^(٢).

وقد مات أبو زيد بن الإمام سنة ثلاثة وأربعين وسبعين، أما أبو موسى فقد مات على أثر الطاعون الجارف الذي اجتاح المغرب سنة تسعة وأربعين وسبعين، رحمة الله عليهما.

أبو علي ناصر الدين المشدالي^(٣) :

هو أبو علي ناصر الدين منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي، ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة هجرية في بيت مشهور بالدين وخدمة العلم، أنجب عدداً من العلماء الذين عرفتهم الجزائر منذ المائة السابعة، كأبي علي هذا، وعمران المشدالي، ومحمد بن قاسم المشدالي وغيرهم. رحل إلى المشرق صغيراً مع أبيه وأقام في رحلته هذه نيفاً وعشرين سنة، حيث قرأ الأصول والفروع دراسة وتفقهاً، على أفضلي عصره أمثال شمس الدين الأصفهاني^(٤).

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ٣٦.

(٢) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٣٠.

(٣) المشدالي بفتح الميم والشين المعجمة وتشديد الدال، نسبة إلى مشدالة إحدى قرى بجاية، وقبيل هي بطن من بطون زواوة.

(٤) هو شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أبي القاسم بن محمد، المعروف بالأصفهاني أو الأصفهاني الشافعي، ولد بأصفهان سنة ٦٧٤ هـ، وتوفي بمصر سنة ٧٤٩ هـ. وقد كان من أتباع طريقة المتأخرين في علم الكلام، وله فيها شرح تجريد الاعتقاد للطوسي بعنوان: «تجريد القواعد في شرح تجريد العقائد»، ويعرف بالشرح =

وغيره^(١).

وكان أبو علي عالماً بالفقه وأصول الدين، وله مشاركة في علم المتنطق واللغة العربية، وهو كثير البحث، ومحبته في البحث أكثر من محبته في النقل. وتحصيله لأصول الفقه وأصول الدين على طريقة الأقدمين وعلى طريقة المتأخرین. وقد رجع أبو علي إلى المغرب بعلم كثير وتعليم مفيد ونزل بيجاية، واتصل سند تعليمه في طلبتها، وكانت وفاته عام واحد وثلاثين وسبعيناً، وعمره مائة سنة^(٢).

عمران المشدالي^(٣):

وهو أبو موسى عمران بن موسى بن يوسف المشدالي، من كبار الفقهاء، وخيار العلماء الصلحاء، من زواوة^(٤) بيجاية. قدم تلمسان في أيام السلطان أبي

= القديم. وأيضاً له شرح طوالع الأنوار للبيضاوي. (طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، جـ ٢، ص ١٧٨، ١٧٩ - ابن رافع السلامي: تاريخ علماء بغداد، تحقيق: عباس العزاوي، مطبعة الأهالى، بغداد، ١٩٣٨ م، ص ٢١٨، ٢١٩ - الداؤدي: طبقات المفسرين، جـ ٢، ص ٣١٣، ٣١٤ - الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨ هـ، جـ ٢، ص ٢٩٨، ٢٩٩).

(١) انظر:

- الغيريني: عنوان الدراسة، ص ٢٢٩.
- التبنكni: نيل الابتهاج، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) انظر:

- الغيريني: عنوان الدراسة، ص ٢٣٠.

- التبنكni: نيل الابتهاج، ص ٣٤٥.

(٣) لمزيد من الاطلاع انظر ترجمته فيما يلي:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٦١.

- التبنكni: نيل الابتهاج، ص ٢١٥، ٢١٧.

- المقري: نفح الطيب، جـ ٧، ص ١٤٨، ١٤٩.

(٤) زَوَّاْةُ: بفتح أوله وبعد الألف واو أخرى، بلد بين افريقيا والمغرب، (الحموي: معجم

تاشفين، فأوطنها وبث طريقة أبي علي ناصر الدين المشدالي فيها، وقد أخذ عنه
كثير من الفقهاء المغاربة^(١).

ولم يكن في معاصره أحد مثله علمًا بمذهب مالك وحفظاً لأقوال
أصحابه. ولقد بذل جميع فقهاء المغرب في مسألة الركاب المموه بالذهب،
غرابة نقل، واستدلال عقل. توفي قافلاً من مراكش أيام السلطان أبي الحسن في
حدود خمس وأربعين وسبعيناتة^(٢).

أبو عبدالله الأبلبي :

هو أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني الشهير
بالأبلبي^(٣)، بمنطقة موكبورة^(٤)، أصله أندلسي من مدينة آبلة، إلى الشمال
الغربي لمقاطعة مجريط أو مدريد من إقليم آبلة^(٥) - وهي من مدن الثغور العليا
في الأندلس.

ويسبب موقع هذه المدينة تعرضت لها الثغور عامة ومدن
الأندلس الكبرى من هجمات النصارى في محاولتهم المستمرة استرداد الأندلس
وإجلاء المسلمين، وقد امتحنوا فيها محنّة شديدة، ومنوا فيها بالهزيمة المنكرة

= البلدان، ج ٣، ص ١٥٥). وهي قبيلة من قبائل البربر في أطراف بجاية مشهورة،
(محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة
الحياة، بيروت (بدون تاريخ)، ج ١٠، ص ١٦٦، ١٦٧).

(١) يحيى بن خلدون: بعنة الرواد، ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧.

(٤) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، بدون
تاريخ. ج ٣، ص ٢٢٨.

(٥) انظر:

- ابن خلدون: التعريف، هاشم ص ٣٣.

- د. فاطمة محجوب: الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، دار الفد العربي،
القاهرة، ١٩٩٢ م، العدد الأول، ص ٥٩.

المريرة، في أوائل القرن السابع، سنة تسع وستمائة^(١).

ونتيجة لما تعرضت له منطقة الثغور - التي نسب إليها الأبلي - تسلل الرعب والفرع إلى النفوس وتحلق عليها عوامل الهزيمة، لا يجد القوم بدأً من الفرار وإخلاء الديار، بعد أن أبلوا في قتال العدو بلاء كان له أثره فيما كسبوا من دربه، في هذا اللون من ألوان القتال. وهكذا توالت حركات الهجرة إلى إفريقيا، وكان منمن أخذوا سبيلاً نحوها مهاجرين إليها والد الأبلي وعمه أحمد. وقد قصداً في هجرتهم مدينة تلمسان، فاتخذاها موطنًا لهما، ومجالاً لأسباب عيشهما، في كف أميرها إذ ذاك يغمراسن بن زياد العبد الوادي^(٢).

وكانت تلمسان، في ذلك الوقت الذي جعلت تستقبل فيه أفواج المهاجرين الأندلسين، تبدأ عهداً جديداً في حياتها، أصبحت فيه دولة مستقلة بعد أن كانت إقليماً تابعاً للمغرب الأقصى، بفضل أميرها هذا أبي يحيى يغمراسن بن زيان الذي مكن لها شخصية مستقلة، كما أمكن لها أيضاً الأخذ بأسباب الحضارة ومظاهرها التي أخذت تفت علىها من جالية الأندلس، علماء وأدباء وفنان^(٣). وبذلك أصبح إقليم تلمسان مركزاً من المراكز الحضارية المرموقة في المغرب، له سماته المميزة، ومظاهر نشاطه المختلفة. وكان من ذلك أن اتخذت العلوم العقلية منه موطنًا لها؛ وكان من بين فنونها ما كان يطلق عليه اسم التعاليم، وهي علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الموسيقى وعلم الهيئة.

وهكذا مر المغرب العربي بفترة انتقال بين عهدين، عهد دولة تحضر، وأخرى تتوب وتحفظ. أما الأولى فهي دولة الموحدين التي أخذت عوامل الإدبار والاضمحلال تسري في عروقها وتوهنهما، وأما الأخرى فهي دولة المرinيين الفتية التي تعمل للإجهاز عليها، لتحل محلها وتقيم بال المغرب دولتها

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١، ١٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٢.

وتبسط فيه سلطانها. لذلك استغل يغمراسن هؤلاء القادمين من الأندلس المتمرسين في فنون القتال وحياة الجنديّة جنداً له؛ وقد كان ممن اصطبغهم بذلك إبراهيم والد الآبلي وعمه أحمد^(١).

وفي أثناء وجود إبراهيم والد الآبلي في تلمسان صهر إلى أحد رجال العلم بها، وهو القاضي محمد بن غلبون، إذ تزوج ابنته فولدت له محمداً هذا سنة ٦٨١ هجرية، أي في نفس السنة التي مات فيها يغمراسن أمير تلمسان، وانتقال أمراها إلى ولده أبي سعيد عثمان. ولما كان والد الآبلي قد اتخذ الجنديّة حرفة له، اضطر أن يترك أسرته، ويفارق ولده إلى ميادين القتال؛ فربى ابنه في كفالة جده^(٢)؛ فنشأ له - بذلك - ميل إلى اتحال العلم عن الجنديّة التي كانت متصلة أبيه وعمه، فلما يفَع وأدرك، سبق إلى ذهنه محبة التعاليم، فبرع فيها، واشتهر، وعكف الناس عليه في تعلمها وهو في سن البلوغ^(٣).

ويسبّب ما تهياً للآبلي في كتف جده من جو عقلي، وما انصرف إليه من درس، ثم ما استغرق فيه من طلب التعاليم ومعالجة مسائلها، إلى أن جلس للطلاب الذين أقبلوا عليه لتعلمها - أن يتأثر بما كان بينبني عبد الواد، أصحاب تلمسان، وبيني مرين من خصومات وحروب. ولكن هذه الخصومات لم تثبت أن تفاقم أمراها، وتضاعف خطرها، ونفذت آثارها إلى داخل تلمسان، وذلك بما ضربه السلطان يوسف بن يعقوب المريني من حصار عليها^(٤)، بدأه في شهر شعبان سنة ثمان وتسعين وستمائة، ومال زال يحكمه^(٥)، حتى سير بعوته إلى الأعمال، فافتتح أكثرها، وكان إبراهيم الآبلي قائداً بهنين؛ مرسى تلمسان في

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٢) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، ج ٣، ص ٢٨٨، ٢٨٩.

(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٣. وانظر أيضاً: ابن مريم: البستان، ص ٢١٤.

(٤) وقد توفي في أثناء هذا الحصار أميرها عثمان بن يغمراسن ولو ليها من بعد ابنه أبو زيان محمد.

(٥) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥٤.

لُمَّةٍ من الجندي، فلما ملكها يوسف بن يعقوب، اعتقل من وجد بها من شيع ابن زيان، واعتقل إبراهيم الآبلي فيهم^(١).

ثم شاع الخبر بين أهل تلمسان بأن السلطان يوسف بن يعقوب يسترهن أبناءهم ويطلقهم، فتشوق ابنه محمد إلى اللحاق به، من أجل ذلك، وأغراء أهله بالعزم عليه، فتصور الأسوار، مخاطراً بنفسه، ليعمل على إطلاق سراح أبيه، ولكنه ما كاد يبلغ غايته حتى يجد خبر الاسترهاق غير صحيح^(٢).

ولكن السلطان توسم فيه وهو يحاذثه في شأن أبيه صلاحيته للعمل لديه، فعرض عليه أن يكون قائداً للجند الأندلسين بتاوريت. ولعله أراد بذلك أن يخفف عليه وقع الخيبة التي مني بها. فلم يستطع أن يتصل مما أراده السلطان له، وإن لم تكن طبيعته ولا نشأته مما يهبه لمثل هذا العمل، فقبله على مضض، ثم لم يلبث أن ضاق ذرعاً به، وكراه المقام عليه^(٣)؛ فنزع عن طوره، ولبس المسوح، وسار قاصداً الحجج، حتى بلغ رباط العباد^(٤) مختفياً في صحبة الفقراء، فوجد هنالك رجالاً من أهل كربلاء^(٥)، يزعم أنه من بني الحسين بن علي، كان قد جاء إلى المغرب يرrom إقامة دعوتهم الشيعية فيه؛ فلما رأى عساكر بن يعقوب، وشدة هيئته، غالب عليه اليأس من مرافقه، ونزع عن ذلك، واعتزم على الرجوع إلى بلده، فسار الآبلي معه إلى أن بلغوا مدينة تونس؛ ومن هنالك

(١) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٤) مرفق جميل خارج مدينة تلمسان، كان مدفن الأولياء والصلحاء والعلماء. وهناك موضعان عرفا باسم «العباد»؛ أحدهما يسمى العباد الفوقي، وكان بعيداً نوعاً ما عن المدينة، والثاني العباد السفلي، وكان بباب الجياد من أبواب تلمسان. (ابن خلدون: التعريف، هامش ص ٣٤).

(٥) كربلاء: بالمد وهو الموضع الذي قتل فيه الحسين ابن علي رضي الله عنهما، في طرف البرية عند الكوفة (الجموي: معجم البلدان، ج ٤، ص ٤٤٥).

اتخذوا طريق البحر إلى الإسكندرية فاتخذه معهم^(١).

ويحدث الأبلي تلميذه ابن خلدون عما حدث له في أثناء ركوبه البحر مع الكلباني من تونس إلى الإسكندرية، فقال واشتدت على الغلنة في البحر - أي الاحتلام في النوم - واستحييت من كثرة الاغتسال احتراماً لهذا الرجل، فأشار عليه بعض بطانته بشرب الكافور، فشرب منه وأصيب من جرائه بالاختلاط في عقله. واستمر الأبلي في رحلته في صحبة هذا الرجل إلى أن بلغ إلى مصر وهو يعاني من هذه المحنـة العقلية، وقد فاته بسببها أن يلقى علماءها إذ ذاك ويأخذ عنـهم، كابن دقيق العيد^(٢)، وابن الرفعة^(٣)، وصفـي الدين

(١) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٤.

(٢) هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطیع بن أبي الطاعة الشیری المفلوطي الشافعی المالکی المصری المعروف بابن دقيق العید، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ، وتلقـه على والده بقوصـ، وكان والـه مالکـی المذهبـ. ثم تلقـه على الشیخ عـز الدین عبد السلامـ، فتحقـق المذهبـین وأقـتـی فـیـهـماـ، وسمـعـ الحـدـیـثـ منـ جـمـاعـةـ، وولـیـ قـضـاءـ مصرـ. ودرسـ بالشـافـعـیـ ودارـ الحـدـیـثـ الـکـامـلـیـ وغـیرـهـماـ. منـ مؤـلـفـاتـهـ: الإـلـمـامـ فـیـ الـحـدـیـثـ وـشـرـحـهـ وـسـمـاهـ الإـمامـ، الـاقـرـاحـ فـیـ أـصـوـلـ الدـینـ وـعـلـمـ الـحـدـیـثـ...ـ وـلـهـ غـیرـ ذلكـ. وتـوـفـيـ رـحـمـهـ اللهـ تـعـالـیـ فـیـ ١١ـ صـفـرـ بالـقـاهـرـةـ وـدـنـنـ بـالـقـرـافـةـ. (ابنـ العمـادـ الحـنـبـلـیـ: شـذـراتـ الـذـهـبـ فـیـ أـخـبـارـ مـنـ ذـهـبـ، دـارـ الـمـسـيـرـةـ، الطـبـعـةـ الثـانـیـةـ، بـیـرـوـتـ، ١٩٧٩ـ مـ، جـ٦ـ، صـ٥ـ، ٦ـ - عمرـ رـضاـ كـحـالـةـ: مـعـجمـ الـمـؤـلـفـینـ، جـ١١ـ، صـ٧٠ـ، ٧١ـ - جـلالـ الدـینـ السـیـوطـیـ: حـسـنـ الـمـحـاـضـرـ فـیـ أـخـبـارـ مـصـرـ وـالـقـاهـرـةـ، مـطـبـعـةـ الـمـوـسـوعـاتـ الـقـاهـرـةـ، جـ١ـ، صـ١٤٣ـ، ١٤٤ـ - ابنـ کـثـیرـ الـبـدـایـةـ وـالـنـهـایـةـ، جـ١٤ـ، صـ٢٨ـ، ٢٩ـ - ابنـ فـرـحـوـنـ: الـدـیـاجـ، صـ٣٢٤ـ، ٣٢٥ـ).

(٣) هو أـحمدـ بنـ مـحـمـدـ بنـ عـلـيـ بنـ مـرـقـعـ بنـ حـازـمـ بنـ إـبرـاهـيمـ بنـ العـبـاسـ بنـ الرـفـعـةـ، الأنـصارـيـ الـبـخـارـيـ، الـمـصـرـيـ، الشـافـعـيـ، الشـہـیرـ بـابـنـ الرـفـعـةـ (نـجـمـ الدـینـ، أـبـوـ العـبـاسـ). فـقـیـهـ، ولـدـ بـمـصـرـ سـنـةـ ٦٤٥ـ هـ، وـتـوـلـیـ حـسـبـةـ مـصـرـ الـقـدـیـمـةـ، وـتـوـفـیـ بـالـقـاهـرـةـ فـیـ رـجـبـ سـنـةـ ٧١٠ـ هـ. مـنـ مـؤـلـفـاتـهـ: الرـتـبةـ فـیـ الـحـسـبـةـ، الـكـفـایـةـ فـیـ شـرـحـ التـبـیـهـ لـلـشـیرـازـیـ، مـطـالـبـ الـمـعـانـیـ فـیـ شـرـحـ وـسـیـطـ الـغـزـالـیـ، الـإـیـضـاحـ وـالـتـبـیـانـ فـیـ مـعـرـقـةـ الـمـکـیـالـ وـالـمـیـزـانـ. (ابنـ العمـادـ: شـذـراتـ الـذـهـبـ، جـ٦ـ، صـ٦ـ، ٢٢ـ، ٢٣ـ - السـیـوطـیـ: حـسـنـ الـمـحـاـضـرـ، جـ١ـ، صـ١٤٥ـ - ابنـ تـغـرـیـ بـرـدـیـ: النـجـومـ الـزـاهـرـةـ فـیـ مـلـوـکـ مـصـرـ =

الهندي^(١)، والبريز^(٢)، وغيرهم من فرسان المعمول والمنتقول^(٣).

ومن مصر مضى في حاشية ذلك الكربلاوي وأتبعه إلى الحجاز، حيث أدى فريضة الحج، ثم إلى كربلاء، وهو ما يزال على حاله من اختلاط عقله. وعندما أراد العودة إلى المغرب أرسل معه الكربلاوي جماعة من أصحابه يرعنونه ويحمونه في الطريق حتى أوصلوه إلى مأمه من بلاد زواوة من أطراف المغرب. وقد صادف عودته إلى تلمسان موت السلطان يوسف بن يعقوب المريني ورفع الحصار عنها، وكان ذلك سنة ست وسبعين. ونتيجةً لذلك أفاق من اختلاطه العقلي، وانبعثت همته من جديد إلى تعلم العلم^(٤).

ويظن الدكتور علي الوردي أن الآبلي لم يكن مختلفاً في عقله أثناء رحلته، إنما هو اختلف قصة الكافور ونشرها بين تلاميذه لكي يغطي بها أمراً

= والقاهرة، ج. ٩، ص ٢١٣ - طاش كبرى: مفتاح السعادة، ج. ٢، ص ٣٢٥، ٣٢٧ =
ابن كثير: البداية والنهاية، ج. ١٤، ص ٦٢.

(١) هو محمد بن عبد الرحمن بن محمد الهندي صفي الدين، كان فقيهاً أصولياً متكلماً ديناً متبعداً، ولد بالهند في ربيع الآخر سنة ٦٤٤ هـ، ودخل بالديار المصرية، فأقام بها أربع سنين، وانتقل إلى دمشق يدرس ويقتني ويصنف، مات بها في صفر سنة ٧٥٠ هجرية، (السيوطى: حسن المحاضرة، ج. ١، ص ٢٦١).

(٢) هو علي بن عبدالله بن أبي الحسن الأردبيلي البريزى، الشافعى (تاج الدين، أبو الحسن) عالم مشارك في التفسير والحديث والفقه والأصول والحساب والهندسة والكلام والنحو والطب. ولد في أردبيل بأذربيجان سنة ٦٧٧ هـ، وسكن تبريز، ورحل إلى بغداد فمكّة حاجاً، فمصر، وتوفى بالقاهرة في رمضان سنة ٧٤٦ هـ. من مؤلفاته: حاشية على شرح الحاوي الصغير للقرزوني، مبسوط الأحكام في تصحيح ما يتعلق بالكلم والكلام من شرح كافية ابن الحاجب، مختصر علوم الحديث لابن الصلاح، والذذكر في الحساب. (عمر رضا كحاله: معجم المؤلفين، ج. ٧، ص ١٣٤ - ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج. ٦، ص ١٤٨، ١٤٩، السيوطى: حسن المحاضرة، ج. ١، ص ٢٦١).

(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٤، ٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥.

يُخفّيه في نفسه. ويُكاد يعتقد أنه انتفع من صحبه الـ*الكربيلائي* انتفاعاً لا يستهان به، حيث أخذ عنه بعض العلوم العقلية التي كان الشيعة مختصين بها في تلك الأيام. لذلك يتساءل الوردي عن الطريقة التي تعرف من خلالها على فلسفة الطوسي^(١) الشيعية الذي لم يكن أهل المغرب يعرفون عنها شيئاً؛ ومما يجدر ذكره هنا أنه أول من عرف المغاربة بهذا الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق^(٢).

ومهما يكن الحال فقد قرأ الآبلي المنطق على أبي موسى بن الإمام، وجملة من الأصلين. وكان أبو حمو موسى بن عثمان بن يغمراسن صاحب تلمسان يومئذ قد استفحَل ملكه، وكان ضابطاً لأموره؛ وقد بلغه عن الآبلي تقدمه في فنون التعليم وبراعته في الحساب، مما جعله ذلك يحس بحاجته إلى مثل ذلك الرجل، فدفعه إلى ضبط أمواله، ومشاركة عماله، وتفادي من ذلك، فأكَرَه عليه^(٣).

ومرة أخرى يلجأ الآبلي إلى إعمال الحيلة في الفرار من أبي حمو، والتوجه إلى فاس^(٤)، أيام السلطان أبي الريح المريني، بعد أن قطع المسافة عن طريق الجبال لثلا يعثر عليه أحد من قبل أبو حمو الذي أرسل في طلبه. ولم يطل مقام الآبلي بفاس إلا بضعة أشهر، قضتها عند يهودي كان متسلعاً في التعليم، ويدعى خلوف المغيلي، فأخذ عنه فنونها ومهر فيها^(٥).

(١) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) د. علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص ١٢١.

(٣) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٥، ٣٦.

(٤) فاس: بالسين المهملة، بلفظ فاس النجار: مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب من بلاد البرير، وهي حاضرة البحر وأجل مدنه قبل أن تختطف مراكش. (الحموي: معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٣٠).

(٥) انظر:

- يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٧.

- عبد الله كتون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب =

ثم انتقل الآبلي بعد ذلك متارياً - كما يقول ابن خلدون - إلى مراكش سنة ٧١٠ هجرية، ونزل على الأمام أبي العباس بن البناء^(١)، شيخ المعمول والمقبول، والمبرز في التصوف علمًا وحالاً، فلزمته وأخذ عنه، وتصلع من علم المعمول والتعاليم والحكمة^(٢).

وبعد وفاة ابن البناء سنة ٧٢١ هجرية، توجه الآبلي إلى جبال السوس، بدعوة من شيخ قبيلة هسکورة علي بن محمد تروميت، وكان مُمَرَّضاً في طاعته للسلطان، فأقام عنده مدة؛ قرأ عليه فيها وحصل، واجتمع طلبة العلم هناك على الشيخ، فكثرت استفادته وإفادته، وعلى بن محمد في ذلك على تعظيمه ومحبته، وامتثال إشاراته، فغلب على هواه وعظمت رياسته بين تلك القبائل^(٣).

= اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦١ م، ج ١، ص ١٩٨، ١٩٩.
- ابن مریم: البستان، ص ٢١٥.

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي، العلامة الفلكي والحاسب المشهور، كان أبوه بناء؛ وطلب هو العلم، فبلغ فيه الغاية القصوى. ولد بمراكش سنة ٦٥٤ وطلب العلم بها، ثم بفاس، فاتقن العربية وأدابها، وحصل على علوم الشريعة، وبرع في العلوم الفلسفية ولا سيما الرياضة، فكان لا يدرك شاؤه فيها وبلغ مذاه، وعلى الأخص الهيئة والعدد منها، فإن إليه انتهى علمها بالمغرب. ولا ريب، فإنه كان مفكراً لا يؤمن إلا بما يهديه إليه فكره بعد البحث الدقيق، والاستنتاج الصحيح. وقد كانت غاية العلماء بعده تنحصر في تفهم كتبه وتناولها بالشرح والتفسير، مثلما فعل ابن هيدور وغيره؛ وكانت وفاته بيبله سنة ٧٢١ هـ. (عبد الله كنون: البعغ المغربي، ج ١، ص ٢١٢ - ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦ م، ج ١، ص ٢٩٧، ٢٩٨).

(٢) انظر:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦.

- ابن مریم: البستان، ص ٢١٥.

(٣) انظر:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت إقامته هذه في الجبل، بعيداً عن الفتن وأسباب القلق التي كانت تضطرب بها مراكش، وما أصابه فيه من متزلة بين أهلها، وما حقق فيه لنفسه من خلوص للعلم والنظر، ترشياً لإقامته بعد ذلك في فاس، مركز الحياة العلمية في المغرب الأقصى، وأحد المراكز الكبرى في المغرب العربي والعالم الإسلامي، أستاذًا موفور الجلال، تعرف الدولة قدره، ويسعى إليه أهل العلم وطلابه من كل جهة^(١).

وقد كانت مغادرته الجبل على أثر استئزال السلطان أبو سعيد، علي بن تروميت من جبله للقضاء على فتنهم التي يثيرونها عليه، فنزل ونزل معه الآبلي إلى مدينة فاس. وبذلك يعود الآبلي إلى فاس تلك المدينة التي كانت مطمح نظره، فانتال عليه طلبة العلم من كل جهة، فانتشر علمه، واشتهر ذكره^(٢). فظل بها طوال عهد السلطان أبي سعيد الذي امتد حتى سنة أحدي وثلاثين وسبعمائة، وعهد السلطان أبي الحسن من بعده إلى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة.

وفي عهد أبي الحسن المريني بدأت صلة الآبلي بالسلطان على وجه غير ذلك الوجه الذي أثار كراهيته ونفوره، حيث اختاره السلطان عقب عودته سنة سبع وثلاثين وسبعمائة من الحملة التي قادها لفتح تلمسان واستخلاصها من أبي تاشفين وبني عبد الواد.

ويذكر ابن خلدون أن أبي الحسن عندما فتح تلمسان، استدعي إليه شيخ الفتيا فيها، فكان من وفد عليه الإمامان الشهيران أبو زيد عبد الرحمن وأبو موسى عيسى، أبنا الإمام. وكان ثانيهما كما ذكرنا هو أستاذ الآبلي في تلمسان

- ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.

- يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص ١٧ ، ١٨ .

(١) الحاجري: ابن خلدون، ص ١٦٣ .

(٢) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٦ .

حين عاد إليها من المشرق، واستأنف فيها حياة الدرس. ويبدو أن هناك حديث كان بين السلطان وأبو موسى حول ما كان يراوده من إنشاء مجلس علمي يجمع فيه العلماء، فتمثلت ذاكرت أبو موسى تلميذه الآبلي، فذكره له بأطيب الذكر، ووصفه بالتقدم في العلوم. فما أن عاد السلطان إلى المغرب حتى استدعاه من مكانه بفاس، ونظمه في طبقة العلماء بمجلسه^(١).

ومما يدل على هذه الصلة التي قامت بين السلطان والآبلي، أنه لازمه وحضر معه واقعة طريف. وهي الواقعة التي احتشد لها سنة أربعين وسبعمائة، ثم امتحن فيها محبته شديدة قاسية، بدت انتصاره الرائع هزيمة ساحقة، في السابع من جمادي الآخر، سنة إحدى وأربعين وسبعمائة. وبذلك بدأت مرحلة أخرى في حياة الآبلي حيث توجه إلى تونس، ومنها إلى المغرب الأوسط ليلحق بابنه أبي عنان بن أبو الحسن المريني، فنزل ببيجایة وتلمسان إلى أن رحل أبو عنان مرة أخرى إلى فاس، فرحل إليها الآبلي برحيله، واستأنف فيها حياته العلمية إلى أن مات سنة سبع وخمسين وسبعمائة^(٢).

هذا هو أبو عبدالله الآبلي الذي امتاز من بين علماء فلاسفة عصره، بشخصية قوية اجتمعت فيها جُلّ أو كل علوم ومعارف عصره، فتتمتع بتقدير عظيم من تلاميذه، فكان يعتبر مثالاً للعالم الكامل لما اختص به من علوم وتجربة غنية، وذكاء مفرط؛ فلا شك أنه مرأة تعكس صورة الحياة العقلية التي كان عليها المغرب العربي بدقة متناهية.

(١) المرجع السابق، ص ٣٦، ٣٧.

(٢) انظر:

- ابن خلدون: التعريف، ص ٣٧، ٣٨.

- العسقلاني: الدرر الكامنة، ج ٣، ص ٢٨٩.

- ابن مريم: البستان، ص ٢١٥.

- الحاجري: ابن خلدون، ص ١٦٥، ١٧١.

صلة ابن خلدون بالآبلي وأثرها في تفكيره:

منذ أن عاد الآبلي إلى تونس سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، انعقد بيته وبين أسرة ابن خلدون علاقات طيبة، بحيث عهد إليه محمد بن خلدون بتعليم أبنائه، مدة أربع سنوات^(١). فأخذ ابن خلدون، هو وجماعة من أهل تونس، يلازم مجلسه. وعكف على القراءة عليه لمدة ثلاثة سنوات افتتحها الآبلي بالتعاليم - أي الرياضيات - ثم قراءة المنطق وما بعده من الأصلين - ثم سائر العلوم الحكيمية^(٢).

يقول ابن خلدون: «... فاقتطفنا من يانع أزهاره ، واعترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلانا بمثوره ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب «المحصل» الذي صنفه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق... فاختصرته وهذبته وحذّر ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي، وقليلًا من بنات فكري»^(٣).

ويبدو من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على الآبلي كتاباً فلسفية أخرى، قبل دراسته لمحصل الرازي وتلخيص الطوسي له. من ذلك كتابي الإشارات والشفاء لابن سينا، وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو، علاوة على كتب الحساب والهيئة والفرائض. وبذلك استطاع ابن خلدون أن يتعرف من أستاذه الآبلي على جوانب مهمة من الفكر الفلسفى

(١) يحيى بن خلدون: بقية الرواد، ص ١٨.

(٢) ابن خلدون: التعريف، ص ٣٧.

(٣) ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: الأب لوسيان روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢ م، ج ١، ص ٢، ٣.

في الإسلام^(١). كما استطاع أن يدرك الإشكالية الجوهرية في الفكر الإسلامي، فيما يتعلق بالتعارض بين الاتجاه السنوي الذي يتخذ من القرآن طريقاً للوصول إلى الحقيقة، وبين الاتجاه الفلسفى الذي يجعل الأولوية للعقل في جل أو كل العلوم سواء كانت نقلية أو عقلية^(٢).

ولقد بلغ تأثير الآبلي في تكوين شخصية ابن خلدون مبلغاً عميقاً، يتمثل في الحصول على تكوين منطقى ضروري لفهم الأحداث الاجتماعية والتاريخية فهماً صحيحاً، ونقد الأخبار نقداً علمياً. فلا شك أن ذلك قد شكل عاملأً قوياً في الاتجاه الذى سلكه ابن خلدون، لا سيما إذا اعتبرنا أن ما حصل له من تكوين فقهى وأدبي، على العلماء الآخرين، لم يكن يحمل في طياته بذوراً تتجه اتجاهها صريحاً نحو نظرية علمية للكون وإدراك منطقى موضوعي للتاريخ^(٣).

وهذا ما جعل ساطع الحصري يقول: «لا شك أن ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد الآبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه التزعة. الفكرية وتنميتها، إن آثار هذه التزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام^(٤).

وبعد، فها هي الصورة الفكرية التي كان عليها المغرب العربي، تلك الصورة التي استطعنا توضيحها من خلال إلقاء الضوء على سير وتاريخ العلماء والمفكرين الذين شكلوا هذه الحقبة الزمنية؛ وبذلك استطعنا أيضاً

(١) د. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩٢ م. ص ٤٢.

(٢) Mahdi, M: Ibn Khaldun's Philosophy of History, P:36,37.

(٣) يحيى بن خلدون: بنية الرواد، ص ١٨.

(٤) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي - مكتبة المثنى، مصر - بغداد، ١٩٦١ م. ص ٧١، ٧٢.

الوقوف على بدايات دخول الفلسفة وعلم الكلام إلى المغرب العربي. وما يزيد الأمر غرابةً، أن معظم النشاط الفلسفـي في هذه الحقبـة، كان منصرـفاً إلى مزجـهما معاً، وهو ما أطلق عليه بـ«الطريقة الجديدة في الكلام». تلك الطريقة التي نـريد تـبيان ملامـحـها وخصائـصـها عند ابن خـلدون، وذلـك من خـلال تـحلـيل كتابه «لـباب المـحـصـلـ في أـصـوـلـ الدـيـن»؛ وهذا ما سـوفـ نـوضـحـه في الفـصلـ التـالـيـ.

الفصل الثاني

الصلة بين علم الكلام والفلسفة
عند ابن خلدون

تجاوزت العصور المتأخرة في الإسلام الموقف الكلامي الخالص، والذي جرى فيه المتكلمون في طريقة أهل السنة والسلف الصالح - من الموقف الكلامي الفلسفي، فحددوا عن المنهج الإسلامي في التدليل على صحة قضياتهم، واستراحوا إلى التبرير الفلسفي لكل إشكالات علم الكلام وموافقه.

ويبدو أن ابن خلدون - الأشعري الاتجاه - كان ينطلق في كتابه «الباب المحصل في أصول الدين» من الموقف الكلامي الفلسفي نفسه، حيث خاض في مسائل الفلسفة وربطها بمسائل علم الكلام، وحاول مناقشتها على ضوء نقد نصير الدين الطوسي للفخر الرازي في محضله.

وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على ابن خلدون من خلال الباب، فمما لا شك فيه أن موقفه من علم الكلام في المقدمة قد أثار الشك في نفسي؛ فكان لا بد من دراسة موقفه في الباب ومقارنته بالمقدمة، ثم نبحث - بعد ذلك - عن السبب الحقيقي لهذا المأزق الذي أوقع ابن خلدون فيه نفسه، ولذلك سوف نتناول موقفه من خلال قسمين متباينين:

القسم الأول: علاقة التداخل بين علم الكلام والفلسفة من خلال تحليل ودراسة كتاب «الباب المحصل».

القسم الثاني: موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص بصفة عامة، ومن علم الكلام الفلسفي بصفة خاصة، وذلك من خلال «المقدمة».

القسم الأول: علاقة التداخل بين علم الكلام والفلسفة منهجاً و موضوعاً:

أولاً: من ناحية المنهج:

حينما يحاول المتكلم البحث عن المسائل الأساسية للرؤى الفلسفية لعلم أصول الدين أو علم الكلام، فإن عليه أن يحدد الطريق الذي ينبغي أن يسلكه، وكيف يتوصل من خلاله لهذه المسائل الأساسية بصورة دقيقة.

لذلك، يبدأ علم الكلام المتأخر بمقدمة نظرية عن العلم، لأنه لا يمكن معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها، مبادئها وحججها وأحكام النظر، حتى يمكن تحديد إمكانيات الإنسان للمعرفة أولاً، حتى لا يبني الإنسان أقل ما يستطيع أو أكثر مما تؤهله إليه حواسه وعقله^(١).

وفي هذا الصدد، بدأ ابن خلدون كتابه بمقدمة منطقية بين فيها، أن البديهيات هي الحقائق التي تدرك في ذاتها من حيث هي، لا مع اعتبار حكم تصور، ومعه تصديقين^(٢). وهو هنا يتفق تمام الاتفاق مع الرازي الذي يرى أن التصديق إدراك مع الحكم، وعند الفلاسفة هو الحكم فقط^(٣). وفي ذلك مخالفة صريحة لجمهور الفلاسفة في معنى التصديق.

ثم تسأله ابن خلدون: هل كل من التصور والتصديق مكتسب أم غير مكتسب؟ فيرى أن التصورات غير مكتسبة، وذلك لأمرتين: أولاهما: إن التصور

(١) د. حسن حفي: دراسات إسلامية، ص ١٤.

(٢) ابن خلدون: باب المعحصل في أصول الدين، جـ ١، ص ٣.

(٣) انظر:

- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرین من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. ص ١٦.

- محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامیة والفلسفیة، دار الفكر، بيروت، ص ٤٩٤.

وإن كان مسحوراً به امتنع طلبه لحصوله؛ وإن لم يكن مسحوراً به امتنع طلبه، لأن النفس لا تشعر به مطلقاً. وثانيهما: إن تعريف الماهية لا يكون بذاتها، أو بما يكون داخلأً فيها، أو بما يكون خارجاً عنها، أو بما يتركب منها؛ ومن ثم لا يمكن اكتسابها^(١).

وهذا ما جعل ابن خلدون يؤكد أن التصور غير مكتسب قائلًا: «وقد بَيَّنَ أَنَّ التَّصْوِيرَ إِمَّا بَدِيهِيٌّ، أَوْ حُسْنِيٌّ، أَوْ وَجْدَانِيٌّ، أَوْ مَا يَرْكِبُهُ الْعُقْلُ أَوْ الْخَيْالُ مِنْهَا، وَالْاسْتِرْقَاءُ يَعْقِلُهُ»^(٢). وبذلك يشير إلى أن العقل أو الخيال هو طريقنا إلى إدراك التصورات، وكيف أن هذه التصورات هي أجزاء للتصديق^(٣).

ولما كان التصديق عبارة عن التصور في الحكم، فإن كل تصور يتوقف عليه تصدق غير مكتسب فهو غير مكتسب. أما الذي يتوقف عليه تصدق مكتسب، فقد يكون مكتسباً وقد لا يكون مكتسباً. إلا أنه لا يمكن أن يكون الكاسب هو نفس المكتسب، بل إما مجموع أجزائه وهو الحد التام أو بعضها المساوي وهو الناقص، أو الخارج فقط وهو الرسم الناقص، أو مع الداخل وهو التام^(٤).

ويرى ابن خلدون أن البسيط لا يُعرف، إذ المركب وحده - أي المركب من البساطة - هو الذي يمكن تعريفه تعريفاً حدياً؛ لذلك يجب أن نحتذر في نظره عن التعريف بالرسم أو بالأخفى أو بالعين. ومن ثم، يجب تقديم الأعم لأنه أعرف، ولأن هذا الأعم أي التعريف أو الحكم كما نقول هو ما يسميه هو بالتصديق. والتصديق ليس كله بديهياً ولا نظرياً، وإلا لزم الدور أو

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ج ١، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من أجل ذلك، لا بد من الانتهاء إلى ما يكون بديهيأً غنياً عن الاكتساب، مثل الوجданيات أو البديهيات أو الحسيات، إلا أن جمهور العقلاة قد اختلفوا بقصد البديهيات والحسيات إلى:

١ - جمهور العقلاة الذين اعترفوا بالبديهيات والحسيات^(٢).

٢ - قوم لا يعترفون بحكم الحس، وقد احتجوا على ذلك بأن حكم الحس؛ إما أن يعتبر في الجزئيات أو الكليات. وإما في الجزيئيات فلا يقبل حكمه لأنـه في معرض الغلط، فإنـ البصر قد يدرك الصغير كبيـراً، والواحد كثيرـاً، والمتحرك ساكـناً، وقد يرى المعدوم وجودـاً، والمتحرك إلى جهة متـحركـاً إلى ضـدهـا^(٣).

وهـنا يرد ابن خـلدون عـلى الرـازـي الذي يـحـيلـ الخطـأـ كـلهـ إـلـىـ الحـسـ، حيثـ يـجـزـمـ بـبقاءـ ماـ لـيـسـ بـبـاـقـ مـثـلـ الصـفـاتـ الثـانـوـيـةـ لـلـأـشـيـاءـ؛ـ وـذـلـكـ لـأـنـ هـذـهـ الـعـوـارـضـ تـزـولـ وـتـفـنـيـ مـعـ الزـمـانـ،ـ وـأـنـ الـوـجـودـ الـحـقـيقـيـ فـيـ الزـمـانـ هوـ وـجـودـ الـجـوـهـرـ.ـ وـهـذـاـ الـحـكـمـ لـاـ يـصـحـ مـنـ الـحـسـ لـأـنـ لـاـ يـقـدـرـ عـلـىـ اـسـتـحـضـارـ الزـمـانـيـنـ،ـ فـكـيـفـ يـسـتـحـضـرـ الـمـوـجـودـ فـيـهـمـاـ؛ـ فـإـذـنـ الـحـكـمـ بـالـبـقـاءـ هـنـاـ لـاـ يـكـوـنـ إـلـاـ مـنـ الـعـقـلـ^(٤).ـ وـيـذـلـكـ يـخـتـلـفـ ابنـ خـلـدونـ عـنـ مـوـقـعـ الـأـشـاعـرـةـ الـذـيـنـ يـرـفـضـونـ فـكـرـةـ بـقاءـ الـجـوـهـرـ فـيـ الزـمـانـ،ـ وـأـنـ الـوـجـودـ الـحـقـيقـيـ هوـ لـلـذـرـاتـ وـلـلـآـنـاتـ الـزـمـانـيـةـ الـتـيـ يـخـلـقـهاـ اللـهـ لـمـنـاسـبـةـ الـفـعـلـ^(٥)ـ،ـ الـأـمـرـ الـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ أـقـرـبـ كـثـيرـاـ مـنـ

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص ٦، ٧.

(٥) انظر الآراء المختلفة حول هذا الموضوع فيما يلي:

- د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٨٦ وما بعدها.

الفلسفه وخاصة نصير الدين الطوسي .

٣ - وهم الذين يعترفون بالحسينيات ويقدحون في البديهيات، لأن المقولات عندهم فرع المحسوسات، لذا من فقد حسناً فقد العلم المقابل له^(١).

٤ - وهم السوفسطائيون الذين قدحوا في الحسينيات والبديهيات معاً^(٢).

النظر :

يرى ابن خلدون أن النظر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، مع سلامة جزئية. أي الجزء الصوري وهو صحة الاستدلال القياسي، حيث أن المقدمات اليقينية لا بد أن تنتج نتيجة يقينية. وأما الجزء المادي، فهو أن يكون برهانياً^(٣). وبهذا يؤكّد ابن خلدون أن الإدراك العقلي صادق في العلم وفي الإلهيات على خلاف ما يراه الحسينيون.

أما معرفة الله بغير معلم، فإن ابن خلدون يشجبها تماماً اتفاقاً مع ظاهر الشريعة الإسلامية التي تقر بالوحى والنبوة، إذ أن ذات الله تعالى وأحوالها مجهولة لنا، فلا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحوالها حتى يستخرج منها بالنظر. فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصدیقات حتى تحصل مادة النظر^(٤).

= - د. سامي نصر: فكر الجوهر في الفكر الإسلامي ، ص ٣٨٧ وما بعدها.

- د. محمد عابد الجابري: المنهاج التجربى وتطور الفكر العلمي ، ج ٢

ص ٩٥، ٩٦

Majid Fakhry. Islamic Occasionalism and its critique by Averraes and a - quinas, P.33-37

(١) ابن خلدون: لباب المحصل ، ص ٧ - ١٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ١٧ .

وهنا نرى ابن خلدون يميز بين أساطين المعتزلة الذين قالوا بمعرفة الله تعالى بالعقل فقط، وبين جمهور المعتزلة الذين يتلقون - في تصوره - مع الأشاعرة في القول بضرورة الوحي والنبوة. ولعله في انتقاده لمن ينكرون المعلم، ومن ثم ينكرون النبوة - كان يقصد دحض رأي البراهمة^(١) المنكر للنبي والمعتمد على العقل فقط. وبذلك فهو لا يتفق مع بعض المعتزلة ومع ابن سينا بصفة خاصة في قوله جمِيعاً بإثبات معرفتنا بالإلهيات عن طريق الإدراك العقلي فحسب؛ ومن ثم يتهمي ابن خلدون كأشعرى متأخر إلى أن النظر واجب سمعاً، ثم يأتي بعد ذلك ثبوته بالعقل.

ويناقش ابن خلدون بعد ذلك كيفية حصول العلم بعد النظر، حيث يرى أنه عادة عند الأشعرية وتولداً عند المعتزلة. إلا إنه يرى - بالاتفاق مع الرazi - أن حصول العلم إيجاباً بعد النظر، لأن من علم أن العالم متغير والمتغير ممكِن، فمن البديهة يمتنع ألا يعلم التبيجة^(٢).

الحججة أو الدليل:

الحججة عند المناطقة عبارة عما يتالف من قضايا يتوجه بها إلى مطلوب يستحصل بها، وإنما سميت حججاً لأنها يحتاج بها على الخصم لإثبات المطلوب؛ وتسمى دليلاً لأنها تدل على المطلوب، وتهيئها وتأليفها لأجل الدلالة يسمى استدلاً^(٣). لذلك يرى ابن خلدون أن الدليل هو ما نلتزم بمعرفته عن طريق العلم، أي أنها لا تقوم العلم إلا على أساس النظر والعلم الصحيح، وليس

(١) البراهمة: طائفه هندية، يتسبون إلى رجل منهم يقال له بraham، ومذهبهم قائم على إنكار النبوات أصلأ. وقد تفرق البراهمة أصنافاً، فمنهم أصحاب البدعة، ومنهم أصحاب الفكره، ومنهم أصحاب التناصح (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦ م. ج. ٢، ص ٢٥٠ - ٢٥٥).

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٩.

(٣) انظر: الشيخ محمد رضا المظفر: المتنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ٢٠١.

الفاسد أي الظن. وقد يجوز - في نظره - أن يكون الظن فيه دلالة أو أمارة إلى ضرب من العلم؛ كما قد يكون كل من العلم والظن عقليين؛ وكذلك قد يشير كل منها إلى ارتباط علة بعلول ما^(١). وهذه الإشارات كلها عند ابن خلدون تنصب على الأدلة العقلية، سواء أكانت يقينية أم ظنية.

وعلى ضوء ذلك، أشار ابن خلدون إلى أن الدليل اللغظي لا يفيد اليقين بدون الاحتراز أولاً من عصمة الرواة، ومعرفة دلالة الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص الشخصي أو الزماني، والاضمار، والتقديم والتأخير. بالإضافة إلى المعارض العقلي الذي لو كان لرجح، وإلا لزم القبح في النقل لتوقفه عليه. فالنقل إذن لا يستقل بذاته إذ يعتمد على صحة النقل وعلى اللغة وما يتعلق بها، كما يعتمد أيضاً على العقل. ومن ثم، يجب التأكيد في النقل من صدق الرسول ﷺ الذي ينتقل، وقياس ما ينقله بميزان العقل^(٢). وهذا يعني أن الحجة الأولى المقدمة عنده هي الحجة العقلية، لذلك ينبغي أن نحدد باستمرار كل ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

والسبب في ذلك، أن الدليل الناطق بالخلاص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندًا أو متنًا، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر. كما أن الدليل الناطق يقوم على التسليم المسبق بالنصر كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدتها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً^(٣).

وابن خلدون لا يختلف في هذه النقطة عما ساد الاتجاه الأشعري

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٢١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.

(٣) د. حسن حفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٣٩٠ - ٣٩٢.

المتأخر، من الدعوة إلى استخدام منهج التأويل العقلي في مجال علم الكلام^(١).

طرق الاستدلال أو أقسام الحججة:

يعرض ابن خلدون لطرق الاستدلال الأرسطية والرواقية معاً، دون فصل بينهما؛ ومن عرضه لها يتضح مدى فهمه الدقيق لتلك الطرق؛ فالاستدلال المنطقي ينقسم عنده إلى^(٢):

١ - الاستدلال بالعام على الخاص، وهو ما يطلق عليه المناطقة «قياس». وهنا يتوجب أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال إلى مطلوبه.

٢ - الاستدلال بالخاص على العام، وهو ما يطلق عليه المناطقة «استقراء». وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات، فيستتبط منها حكمأ عاماً.

٣ - الاستدلال بشيء مندرج تحت وصف معين، على لزوم هذا الوصف لشيء آخر يشترك مع الشيء الأول في الخاصية المقصود أو المنوط بها الحكم؛ وهذا النوع هو التمثيل الأرسطي أو القياسي الفقهي.

وينقسم القياس المنطقي عند ابن خلدون إلى أقسام كالتالي^(٣):

١ - الاستدلال باللازم على الملزوم، فيوجب وضع الملزوم وضع اللازم، ورفع اللازم رفعه تحقيقاً للزوم، ولا يوجب العكس شيئاً تجويزاً للعموم.

(١) انظر على سبيل المثال:

- ناصر الدين البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: د. عباس سليمان، دار الجيل - المكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، بيروت - القاهرة، ١٩٩١ م. ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢ ، ٢٣ .

٢ - حصر الشيء في قسمين، وإيجاب أحدهما برفع الآخر، وبالعكس؛ مثال ذلك الاستدلال على حدوث العالم بحصر المسألة في قسمين، فالعالم لا يخرج عن أن يكون محدثاً أو قداماً، ومحال أن يكون قداماً، فهو محدث.

٣ - الحكم بثبوت شيء أو سلبه على شيء آخر، وتعدي هذا الحكم إلى شيء ثالث، فيكون له حكم الشيء الأول. وهو المعروف لدى المنطقية بعلاقة التعدي، ومثاله قوله «كل أ هي ب، وكل ب هي ج، إذن كل أ هي ج».

٤ - الحكم بأنه عند ثبوت الصفة لشيء بأنها لا بد أن تُنفي عن تقدير هذا الشيء، لأن التقىضين لا يجتمعان معاً في وقت واحد لتباهيهم.

ومما سبق، نلاحظ أن ابن خلدون وهو يقيم بناء العلم كان يتوكى وجهة النظر السابقة عليه، حيث إنه لم يأت بجديد منذ منطق الفارابي أو ابن سينا أو كتب الغزالى المنطقية في هذا الصدد. فهو هنا - كما أشار الغزالى - يستخدم المنطق الصورى أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال، فاستطاع أن يسهم هو أيضاً في المنهجية الجديدة لعلم الكلام. تلك المنهجية التي جعلته يُدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية، وأن يستخدمها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية؛ كما سوف نرى في النقطة التالية:

ثانياً: من ناحية الموضوع:

بعد أن انتهينا من المنهج الفلسفى الذى اتبعه ابن خلدون، آن لنا أن نخوض في عرض آرائه الكلامية - الفلسفية. تلك الآراء التي بدأها بدراسة المعلومات، أي دراسة الجانب الطبيعى؛ إذ بعد أن تحدث عن العلم أراد أن يحدد الموضوعات التي ينصب عليها هذا العلم؛ وذلك لأن هذه الموضوعات تعد بمثابة المقدمات العقلية التي تتوقف عليها معرفة الإلهيات. ثم يبحث

موضوع الإلهيات بحثاً أشعرياً، ولكنه يضفي عليه نظرة فلسفية. والجزء الأخير من أرائه التي تابع فيها أيضاً طريقة المتأخرین، وهو المسعيات. وسوف نتناول هذه الآراء بشيء من التفصيل مركزين على إبراز تأثير الجانب الفلسفی، وذلك على النحو التالي:

١ - المعلومات أو الطبيعيات:

يرى ابن خلدون أن المعلومات إما موجودة أو معدومة، وأن تصورهما بدبيهي لتوقف هذا التصديق عليه، ولأن العلم بالوجود جزء من علمي بوجودي البديهي^(١).

وينقسم الموجود إلى جوهر وعرض، ولا وساطة بينهما خلافاً لرأي القاضي وإمام الحرمين، وهناك أيضاً الثابت والمنفي^(٢). وبهذه الطريقة يستطرد ابن خلدون في الكلام عن أجناس الموجودات التي تتفق فيما بينها جوهرياً، بينما يختلف الأفراد فيما بينهم اختلافات جزئية بعضهم عن البعض الآخر كما هو الحال عند القائلين بالمثل. كما يرد على قول الفلاسفة بوجود العدم رافضاً هذا الرأي، إذ إنه لا يمكن تصور وجود الماهية المعدومة^(٣).

أما فيما يتصل بتقسيم الموجودات، فإن ابن خلدون يأخذ برأي الفلسفه، فيقسم الموجودات بحسب رأي الفارابي^(٤) إلى موجود واجب الوجود وهو الله

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٢٥ - ٣٢.

(٤) فيما يتعلق برأي الفارابي في الواجب والممکن، يمكن في ذلك الرجوع إلى:

- الفارابي: عيون المسائل، (ضمن كتاب الشرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق: فرديك ريتريشي، ليدن، ١٨٩٢ م)، ص ٥٧.

- الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٩ هـ. ص ٣، ٤.

تعالى، وموجود ممكן، أي واجب الوجود لغيره، وهو ما عده تعلق^(١). ويفسر ابن خلدون القول في هذا، فيقول: إن الوجود إما أن يكون عين الموجود وإما أن يكون غيره. وأما الماهية فلا تخلو من الوجود والعدم، وإذا وجدت مع أحدهما فهي تنفي الآخر وإمكانه، والإمكان ليس عدماً، بل كل ممكناً مشروط بوجوده^(٢).

ويشير ابن خلدون إلى خواص الواجب وصفاته، على النحو التالي^(٣):

- ١ - إنه لا يجُب لغيره، وإنما ارتفع بارتفاعه، وما بالذات لا يرتفع.
- ٢ - إنه لا جزء له، وإنما الاحتياج إليه، فيكون ممكناً.
- ٣ - إن وجوبه لذاته وليس زائداً على ذاته.
- ٤ - إنه واجب من جميع جهاته.

أما خواص الممكّن وصفاته، فمنها أنه لا مجال في فرض وجوده أو عدمه لذاته؛ وأنه لا بد أن يسبقه وجوب، لأن ما لا يتراجع صدوره لا يوجد. وكذلك فإن الممكّن يحتاج إلى مؤثر يحدث عنه، أي أنه يعتبر كالملوول بالنسبة للعلة؛ ويقوم الممكّن أيضاً في عرض هذا المكان أي الأين، وفي الزمان أي المتن؛ وي الخضع للقسمة أي لمقدمة الحكم، لأن مقدار مؤلف من أجزاء؛ وهو كذلك عدد؛ وهو أيضاً كيف سواء كان محسوساً أم نفسياً^(٤). وهذه هي المقولات التي تعرض للجوهر ولسائر الموضوعات، وقد أنكرها المعتزلة ما عدا مقدمة المكان، وما هو محسوس أو نفسي من الممكّنات.

= الفارابي: تجريد رسالة الداعوى القلبية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٤٦ هـ، ص ٢.

(١) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٣٥ - ٣٧.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٣٧ - ٤٢.

ويناقش ابن خلدون هنا أيضاً مسألة عرض الزمان، ويرى أن البعض يقول بأن الزمان يستلزم حالات، أي أن القول بالحدث الزمني مستحيل^(١). ويناقش رأي المعتزلة بهذا الشأن، ويرفض هذا القول بحدوث الزمان، ويرى أنه لا ينطبق إلا على الوجود الإلهي والصفات الإلهية^(٢). ثم يتناول كذلك مسألة الحركة والسكون، ويرد على دعوى أرسطو في تقريره لحركة العالم وقدمها^(٣)، ويرى أن كل ما هو موجود فهو مخلوق^(٤).

ويعرض ابن خلدون آراء المتكلمين وال فلاسفة بقصد موضوع الأجسام في مقوماتها وفي عوارضها، فيشير في مناقشته مقوماتها إلى أن جمهور المتكلمين يرون أن الجسم مركب من أجزاء محسوسة موجودة بالفعل؛ وأن النظام يرى أن الجسم لا متناهي، ولهذا يقول بالطفرة^(٥). ويرد ابن خلدون على ذلك، فيرى أن الجسم بسيط وليس متناهياً، فالنقطة كوجود لا تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وأنها تتحرك حركة حاضرة ظاهرة، بينما الجسم المركب من الامتناع يُمتنع قطعه بالحركة، وذلك لثبات وجوده. وكذلك فإن الجسم لا ينقسم إلى ذرات لا متناهية، بل إلى الربع والنصف والثلث... الخ^(٦).

وكذلك يرد ابن خلدون على رأي ابن سينا في أن الجسم مركب من

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤، ٤٥.

(٣) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠ م. ج. ٢، ص ١١٢ - ١١٤.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٤٩، ٥٠.

(٥) انظر:

- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. ٢، ص ١٩.

- د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية، ص ١٢٩ - ١٣١.

(٦) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٥٩، ٦٠.

الهيولي والصورة^(١). ويرد أيضاً على دعوى ضرار النجار المعتزلين القائلين بأن الجسم مركب من لون، وطعم، ورائحة، وبرودة، ورطوبة، وبيوسة؛ بقوله: أنه لا بد لكل جسم من مقوم مكاني تحل فيه هذه الصفات المذكورة^(٢).

وأما من حيث عوارض الأجسام، فيرى أن المتكلمين وال فلاسفة قد اختلفوا في حدوث الأجسام على أربعة مذاهب، فقال بعضهم إنها حادثة ذاتاً وصفة، بينما يقول أرسطو بقدم هذه الأجسام وأعراضها؛ وقول بعض الفلاسفة الآخرين بأنها قديمة في ذاتها فقط من حيث تنوع أصولها من عناصر أربعة مختلفة هي الماء والهواء والنار والأرض، أو البخار، أو الخليط، أو النور والظلمة، أو العناصر الخمسة. وكذلك قول بعض الفلاسفة إن الأجسام أزلية أي دائمة الوجود، فإنها لو كانت كذلك لكانت دائمة الحركة^(٣).

ويبطل ابن خلدون هذه الأقوال جميعاً^(٤) لأن كل جسم مسبوق بجسم آخر غيره يحركه، ولأن كل حادث لا بد له من فعل يختاره شخص ما، فيكون مجموع الأجسام الحادثة راجعاً إلى فعل حدوثها الإرادي. ولذلك يرى أن الأعراض متماثلة ومستوية ومتاوية في حيزها، أي في مكانها؛ وهي لا تتداخل، ولا يجوز خلوها من اللون أو الطعم أو الرائحة. ويرى أيضاً أن الأعراض مرئية ويجوز اقترافها، أي انفصالتها عن مقومها؛ وهي متناهية على عكس ما يقول به النظام^(٥)؛ ولا تجب أبداًيتها خلافاً لرأي الفلاسفة والكرامية^(٦).

(١) انظر: د. جعفر آل ياسين: فلسوف عالم، ص ١٤٨ ، ١٤٩.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٣.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٦٣ - ٧٣.

(٥) انظر: د. أبو ريدة: النظام، ص ١١٧ - ١٢٤.

(٦) الكرامية: هي إحدى فرق المرجنة؛ والكرامية هم أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرّام، وكان ممَّن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وتعددت طوائفهم =

وتنتهي مناقشة هذا الموضوع بالكلام عن الوحدة والكثرة، ويقر ابن خلدون بوجود الكثرة ليتقل بعد ذلك إلى مناقشة مسألة العلة والمعلول، حيث يرى أن العدم لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً، ويجوز في نظره صدور معلولين عن علة واحدة بلا اقتضاء في ذات العلة^(١).

وهنا نلاحظ، أن ابن خلدون على الرغم من رده الصريح على الفلاسفة والمعتزلة، إلا أن موقفه العام كان بعيداً كل البعد عن الموقف الأشعري، وموجهاً كل اهتماماته إلى موقف الفلسفه في موضوعاتهم، تلك الموضوعات التي يحتاجونها للخوض في مسائل الإلهيات بصفة عامة. فما هو موقف ابن خلدون من الإلهيات في كتابه «الباب المحصل»؟.

٢ - الإلهيات:

يعالج ابن خلدون هنا الموضوعات التقليدية التي تعالج في علم الكلام المتأخر وفي الفلسفه بصفة عامة، وهي الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته وأفعاله وأسمائه.

فمن حيث الذات يبدأ ابن خلدون بعرض أنواع الاستدلال على وجود الذات الإلهية، ويرى أنه لما كان لكل حادث محدث وُجد بعد العدم، وأن هذا الحادث كال أجسام، إنما يتم عن طريق إمكان وجودها لكثرتها، أي عدم خصيّعها لمبدأ الضرورة، أو أن حدوثها يرتبط بحدوث الأعراض. ومن ثم،

= إلا أنهم يُعدون فرِيقاً واحداً. ولمزيد من التفصيل، يراجع:

- أبو المظفر الإسفياني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠ م. ص ٦٥ - ٧٠.

- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، السعودية، ١٩٨٢ م، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٦٠. ج ٤، ص ٥، ١١١. ج ٥، ص ٧٤.

(١) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل: ص ٧٤ - ٧٧.

فإن المؤثر في كل هذه الأحوال في النهاية هو الله، وهو الواحد في ذاته^(١). كما سنرى أنه واحد في صفاته وأفعاله، وهو مدبِّر العالم، والعالم كله من آثاره وإلا كان هو موجوداً بفعل موجود آخر، وهذا محال.

وينتهي ابن خلدون نهاية فلسفية، قائلاً: «مدبِّر العالم واجب الوجود، وإنَّ فله مؤثر، فإما أن يدور فيتقدُّم الشيء على نفسه، أو يتسلُّس؛ فمجموع السلسلة ممكِّن، لافتقاره إلى جزءه. فالمؤثر إما المجموع، أو بعضه، فيتقدُّم الشيء على نفسه بمرتبة أو مرتبتين؛ والخارج عنهما واجب، فهو أزلِي أبدِي»^(٢).

ومما هو جدير باللحظة، أن فكرة «الواجب والممكِّن» لم تظهر إلا في علم الكلام المتأخر، وهي فكرة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا، وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام المتأخر إلى الفلسفة.

وأما من حيث صفاتِه تعالى، فيرى ابن خلدون أن الماهية الإلهية إنما تقوم بذاتها، أي بعينها وتخالف ما عدتها من الموجودات؛ وهو يرد بذلك على رأي أبي هاشم وابن سينا. وكذلك فإن الماهية ليست مركبة من صفات متکثرة متعددة، وإنَّ لافتقرت إلى جزئها. صفاتِه تعالى عين ذاته^(٣). وهذا الرأي من قبل ابن خلدون يعد نتيجة منطقية لارتباطه بموقف نصير الدين الطوسي، ذلك الموقف الذي تأثر فيه بفكرة «أن الصفات هي عين الذات» كما هو الحال عند المعتزلة^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٧٩، ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٣.

(٤) انظر:

- القاضي عبد الجبار: *المحيط بالتكليف*، ص ٢٥٠.

- القاضي عبد الجبار: *شرح الأصول الخمسة*، ص ١٥١، ١٥٢.

- عباس سليمان: *تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين* =

ويرى ابن خلدون أن الله تعالى ليس بمحبٍ في مكان خلافاً لرأي المحبة أو المشبهة^(١)؛ ولا يتحد شيءٌ خلافاً لما يراه بعض الصوفية؛ وهو ليس في جهة ولا يتصرف بحادث كما تقول الكرامية؛ ويستحيل عليه اللذة والألم خلافاً لرأي الفلسفه في اللذة العقلية^(٢)؛ ولا يتصرف بلون ولا طعم. كما يرى أنه تعالى قادر، أي فعال لما يريد، خلافاً لرأي اتباع الأفلاطونية المحدثة من أصحاب الفيض^(٣).

وهنا نلاحظ أن ابن خلدون ينفي الضرورة في أفعال الله تعالى، فالقادر المختار حر في خلق العالم؛ وذلك على عكس الفلسفه الذين جعلوا الله موجباً بالذات. ولا شك أن هذا القول يعد تصريحاً جلياً برفض نظرية الفيض عند الفلسفه الإسلاميين من أمثال: الفارابي وابن سينا، تلك النظرية التي تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزموم؛ بالإضافة إلى

= الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ م. ص ٤١ - ٤٦.

(١) وهم قوم شبّهوا الله تعالى بالمخلوقات؛ ومثلوه بالمحدثات. (الجرجاني: التعريفات: تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م. ص ٢٧٤). والمشبهة طائفتان، الأولى: هم الرافضة من الشيعة؛ والثانية: الحشوية من أهل الحديث الذين تسكعوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه؛ والطائفه الأولى يمثلها هشام بن الحكم، والثاني يمثلها عبدالله بن محمد بن كلاب. (طه عبد الرؤوف سعد، مصطفى الهواري: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمرشّكين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨ م. ص ١٠٠).

(٢) نلاحظ هنا، أن ابن خلدون يتبع عن الفلسفه وخاصة ابن سينا، الذي يرى أن الواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ويتمام العقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، ف تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوّق وأعظم لاذ ومتلذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم. (ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية، ص ٢٤٥. د. بيومي مذكر: اللذة والألم عند ابن سينا، ص ١٠).

(٣) ابن خلدون: باب المحصل، ص ٨٣ - ٨٥.

تقريرها للقدم الزمانى للعالم^(١).

والله تعالى عالم بعلم محيط بخلاف ما يراه الفلاسفة، كابن سينا مثلاً^(٢). وهو تعالى حي اتفاقاً، وهذا يعني صحة العلم والقدرة كما يقول الفلاسفة. وكذلك فهو مرید اتفاقاً على غير نسق إرادتنا، أو علمنا السابق للإرادة. وهو سميح وبصیر اتفاقاً؛ وهو متكلم اتفاقاً؛ وباقٍ بنفسه، وعالِم بكل معلوم، وقدر على كل شيء، وهو يفعل ما يشاء، وله علم وقدرة وحياة، وليس مریداً بذاته، وإرادته واجبة القدم، وكلامه قديم، وهو واحد، وهو صدق مطلق^(٣).

ويؤكّد ابن خلدون عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيتها تعالى: «إذ يقول: «وحقيقته غير معلومة، إذ المعلوم منه إما السلوب أو الإضافات المغايرة، ولا يستلزمان العلم بها، وأيضاً فلا يكتسب التصور»^(٤). وبذلك يتفق ابن خلدون مع الفلاسفة^(٥) ومع جميع الفرق الإسلامية الأخرى، ما عدا الأشاعرة كما يصرح هو.

(١) انظر:

- ابن سينا: النجاة، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ .

- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ، ص ٥٢٠ .

- د. حسام الألوسي: حوار بين الفلسفه والمتكلمين، ص ٣٦ ، ٣٧ .

- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ٢٣٥ - ٢٤٢ .

(٢) يقول ابن سينا: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي» (ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٧) فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه: الأن، والماضي، والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر». (ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦).^(٦)

(٣) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ٨٥ - ١٠٠ .

(٤) المرجع السابق، ص ١٠١ .

(٥) انظر على سبيل المثال:

- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٠ .

وأما موضوع رؤية الله تعالى^(١)، فابن خلدون يوافق الفخر الرازي على تفسير الآية: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»^(٢)، بأنه تعالى تصح رؤيته. وقد جوز الكرامية والمشبهة بذلك، لأنهم يعتقدون في وجود الله في المكان وفي الجهة. أما ابن خلدون فإنه يرى أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل، أي جبل موسى فهي ممكنة، ولو كانت ممتنعة لما طلبها موسى؛ والآية التي ذكرت تقطع بصحة هذا الرأي^(٣).

ويتناول ابن خلدون بعد ذلك موضوع الفعل الإلهي، حيث يرى أن الله هو الفاعل على الحقيقة، وأن الإنسان ليس له الاختيار المطلق؛ وأن الله خالق كل شيء ولا يُسأل عما يفعل، وهو الذي يتوجه بإرادته إلى فعل كل كائن. ويقدح ابن خلدون كذلك في التولد على ما يراه المعتزلة^(٤)؛ ويرد عليهم فيما يتعلق بأن الحسن والقبح ذاتيان، حيث يرى أن هذا مخالف للتکلیف الشرعي؛ فالحسن والقبح في نظره شرعيان، أي أنهما يقعان تحت حكم الشرع؛ وكذلك فإن القبح والشر ليسا من الله^(٥)، خلافاً للمعتزلة التي ترى أن الله يقدر على فعل القبيح، وإن كان متزهاً عن فعله^(٦).

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في:

- د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ص ٨٩ - ٩٧.

(٢) سورة القيمة، الآية ٢٣.

(٣) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠١ - ١٠٣.

(٤) انظر تفصيل رأي المعتزلة في:

- الخياط: الانتصار، تحقيق: نيرج، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٢٥ م، ص ٦٣، ٧٦، ٧٧.

- د. عبد المستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، ص ١٨٣ - ١٨٦.

- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٧٩.

(٥) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠٣ - ١٠٨.

(٦) راجع في ذلك:

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٣، ٣١٤.

ويرفض ابن خلدون أيضاً نسبة اللطف والعوض والصلاح والأصلح إلى الله^(١)، وكذلك فهو تعالى لا يفعل لغرض خلافاً لرأي المعتزلة. وبالجملة فإنه يرفض إسناد الأفعال تماماً إلى الإنسان، ويرى أنها تكتسب من الله على رأي الأشاعرة على وجه العموم^(٢).

وينتهي ابن خلدون من موضوع الإلهيات بالكلام عن أسماء الله تعالى، فيشير إلى أن اسم أي شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء من هذه الماهية، أو على صفتها الحقيقة أو الإضافية أو السلبية أو على ما يتراكب عنها. فالاسم الدال على ماهية الله تعالى إن كانت معلومة لنا يعتبر جائزأً أي صحيحأً، وإن كان هذا الاسم مثيراً إلى جزء إلهي فإنه يعد باطلأً، أي محالأً، لأن الله تعالى لا تتجزأ ذاته إلى أجزاء. أما الاسم الدال على الصفات الباقية كلها، فإنه صحيح وجائز إلى ما لا نهاية. وهذا يعني أن أسماء الله تعالى إنما تشير أو تدل في الحقيقة على الماهية الإلهية في تمامها أو في وجودها الأساسي^(٣).

٣ - السمعيات:

يتناول ابن خلدون هنا مسائل الدين التي لا تدخل للعقل فيها، وهي النبوات، والمعاد، والأسماء والأحكام، ثم الإمامة. وسوف نتناول بالتفصيل

= - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

(١) انظر موقف المعتزلة بالتفصيل فيما يلي:

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٣ وما بعدها، ص ٧٧٩.

.٧٨٠

- البغدادي: الفرق بين الفرق، طبعة مصر، ١٩١٠ م، ص ١١٥، ١١٦.

- زهدي جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٤٧ م، ص ١٠٢.

- د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل، ص ٢٧٣ - ٢٧٦.

- د. محمد شريف أحمد: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، ص ٦٩.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٠٨ - ١١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٠.

كل مسألة من هذه المسائل، وذلك على النحو التالي:

أ- النبوة:

يرى ابن خلدون أن المعجزات هي أمر خارق للعادة، كما يرى أن محمداً رسول الله ﷺ جاءت نبوته صادقة، لظهور معجزة القرآن الكريم على يديه، وكذلك لأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيرته. وأخيراً لإخبار الأنبياء المتقدمين، والكتب السماوية وأخرها القرآن الكريم.وها هنا يرد ابن خلدون على الذين يقدحون في إعجاز القرآن، ومنهم الدهرية الذين ينكرون الصانع؛ ويرد أيضاً على البراهمة^(١).

ويوافق ابن خلدون على رأي الرازى في أن الكرامات جائزة خلافاً لرأى المعتزلة، بدليل قصة مريم وأصف عليهم السلام. أما مسألة العصمة فيرى أنها الامتناع عن فعل القبيح بخاصية في نفس المقصوم. ويرد على الذين جوزوا المعاصي ورفضوا العصمة بالنسبة للنبي ﷺ، بأن العصمة تنسب للأنبياء قبل النبوة، ولا يكون من بينها ما يحسب من الكبائر^(٢).

وأخيراً يشير ابن خلدون إلى الأنبياء على أنهم أفضل من الملائكة خلافاً لرأى المعتزلة، وبالذات القاضي عبد الجبار وال فلاسفة. ويدلل على ذلك بقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا»^(٣)، فهذه الآية تشير إلى اصطفاء الله للأنبياء، وعلى الرغم من ذلك ليست مطلقة في دعم اصطفاء الأنبياء^(٤).

ب- المعاد:

يقرر إجماع المسلمين على المعاد الجسماني الذي أثبته الشرع، إما بمعنى إعادة المعدوم أو بجمع أجزاء البدن مرة ثانية.

(١) المرجع السابق، ص ١١١ - ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣ - ١١٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٣٣.

(٤) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١١٧.

ويتفق ابن خلدون هنا مع الرازي في الرد على منكري البعث والمعاد ردوداً حاسمة، حيث يريان أن البعث الروحاني والجسماني ممكناً عقلاً، وذلك قياساً على إمكان إعادة المعدوم^(١).

جـ- الأسماء والأحكام:

يرى ابن خلدون أن الإيمان لغة هو «التصديق بما جاء الرسول ﷺ بالضرورة»؛ وهو يختلف عن المعتزلة في هذا الرأي لأنهم يقولون بأن الإيمان أثر من آثار الطاعة. وكذلك فيما يقوله السلف من أن الإيمان تصديق وعمل وإقرار؛ وأما فعل الواجبات عندهم فهو الدين، أي دين القيمة أي الإسلام. وأخيراً فإنه يرى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص خلافاً لرأي السلف والمعتزلة؛ أما الكفر فهو إنكار ما عُلم بالضرورة عن مجيء الرسول به^(٢).

دـ- الإمامة:

وهي إما واجبة عقلاً على الله وإما واجبة على الخلق؛ وقد قالت المعتزلة هي سمعية، وقالت الخوارج بإنها لا تجب^(٣).

ويعرض ابن خلدون للشيعة، فيرى إنها جنس تحته أنواع، ومنها الإمامية الإثنى عشرية التي قالت بإمامنة علي بن أبي طالب بعد النبي ﷺ ومن بعده الحسن وأخوه الحسين، ثم علي زين العابدين، ثم أبي جعفر محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم أبي الحسن علي الرضي، ثم أبي جعفر محمد الجواد، ثم علي الهادي موسى، ثم أبي محمد الحسن العسكري وأخيراً محمد

(١) المرجع السابق، ص ١١٧ - ١٢٥.

وانظر:

- الرازي: محصل، ص ٢٢٣ - ٢٢٧.

- د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٧.

المهدي المنتظر. وتبسلسل الزيدية من الإمام زين بن علي زين العابدين؛ وأما الإمامية فيتسلسلون بداية من إسماعيل بن جعفر الصادق^(١).

ويتهي ابن خلدون من هذا الجزء ومن الكتاب كله، بإيراد رأي الرازى في الإمامية، إذ يرميه بالفسق بل بالكفر، لأنهم يقدحون في الشرع، ويقولون بالقدم. وكذلك يرد على بعض مبادئ الشيعة، لا سيما التقى والبداء^(٢).

القسم الثاني: موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص ومن علم الكلام الفلسفى في المقدمة:

أولاً: موقفه من علم الكلام الخالص:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(٣).

ويؤكد أيضاً أن مدار هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد، ولذلك يصبح أدلة العقلية التي تكشف عن التوحيد على طريقة أهل السنة، قائلاً: إن كل حادث لا بد له من سبب متقدم عليه، ولا تزال هذه الأسباب مرتبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، أي الله سبحانه وتعالى. وتلك الأسباب في ارتفاقها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضًا، ويحار العقل في إدراكها. ومن ثم، لا يحصرها إلا العلم المحظط، لا سيما أنه من جملة أسباب الأفعال (أي القصد والإرادات). وهي أمور نفسية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل؛ وهذه التصورات لا

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧ - ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢ - ١٣٤.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠ م، ج ٣، ص ١٠٣٥.

يمكن الكشف عنها، إذ بعضها مجهول سببه^(١).

من أجل ذلك، يرى ابن خلدون أن هناك أمور من جملة هذه القصود والإرادات - أي من جملة الأفعال النفسية - يلتقيها الله في الفكر. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، فلا يحيط علمًا إلا بما هو ظاهر منها، ويقع في مداركها على نظام وترتيب. كما يرى أن الله سبحانه وتعالى قد نهانا عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، لأنها وادٍ يهيم فيه الفكر ولا يظفر منه بعثاث. وربما انقطع الباحث عن الأسباب في مرحلة ما، ووقف عاجزاً عن الارتقاء إلى ما فوقه، فتذل قدمه ويصبح من الضالين الهاكين^(٢).

وعليه، فإن الشخص الذي يتوقف عن استكمال النظر في الأسباب صعوداً إلى المسبب الأول سيتحكم فيه هذا الموقف، لا يستطيع الانفكاك عنه. ومن ثم، فيجب أن نحترز من الوقوع في هذا الموقف، وذلك بقطع النظر عن الخوض في الأسباب، لأننا أيضاً نجهل تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها، حيث نعتاد على رؤية المسبب يتبع السبب، أي اقتران المعلول بالعلة على ما سيذكره هيوم فيما بعد^(٣). ولهذا يقول ابن خلدون: أمننا الشارع بقطع النظر عن هذه الأسباب جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعليها وموجدها، حتى ترسخ صفة التوحيد في النفس كما يلهمنا الله، وهو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لمعرفته بالغيب. وهذا هو ما يسمى بالتوحيد المطلق^(٤).

ولذلك فإنه يجب أن نشكك فيما يزعمه الفكر من أنه قادر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، ومعرفته تفصيل الوجود كله. وإذا كان الوجود عند كل

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣٥، ١٠٣٦.

(٣) انظر: د. ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم (المنطق الاستقرائي) دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ م. ج ١، ص ١١٦ - ١٢١.

(٤) ابن خلدون: المدمة، ص ١٠٣٦.

مدرك في بادئ الرأي منحصرًا في مداره لا يزيد عليها، إلا أن الحقيقة تختلف عن ذلك، لأن كل من فقد حسًّا فقد المحسوسات المقابلة له. ثم أن هناك ضرورة من الإدراك غير مدركاتنا، لأن مدركاتنا مخلوقة محدثة. وهذا الإدراك هو من عند الله لأن إدراكاتنا ومدركاتنا محدودة، ونحن عاجزون عن الإدراك في استقلال عما يأمرنا به الشارع ويلقيه في نفوسنا^(١).

ولكن هذا الموقف الذي يجعل الإدراك والمدركات كلها من قبيل الفعل الإلهي لا يقبح في العقل، إذ إن العقل مع أنه ميزان صحيح وأحكامه يقينية، إلا أنه لا يمكن أن نزن به حقائق التوحيد والنبوة والصفات الإلهية، وكل أمور الغيب. فإذا حاول العقل إدراك هذه الأمور بذاته بدون مدد إلهي، فإنه سيحصل في بياده الأوهام^(٢). وبهذا أنزل ابن خلدون العقل من مرتبته المتميزة عند الفلاسفة والمعتزلة، بموازاة إدخال مبدأ القدرة الإلهية.

من أجل ذلك، يرى ابن خلدون أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، بل حصول صفة منه تتکيف بها النفس. وهذا يعني، أن يدخل الإيمان إلى القلوب كصفة مستقرة بها، فتحصل بسببه للمؤمن ملكرة الطاعة والانقياد وتفریغ القلب من الشواغل حتى ينقلب المرید السالك ريانیا^(٣).

وينتهي ابن خلدون من مناقشة هذه المسألة إلى القول بأنه قد تبين من جميع ما قدرناه أن المطلوب في التکاليف كلها هو حصول ملكرة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد - وهو العقيدة الإيمانية - وهو الذي تحصل به السعادة سواء أكانت هذه التکاليف قلبية أم بدنية. وهذا الإيمان الراسخ في القلب ذو مراتب، أولها: التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها: حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل. ومن

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٣٧، ١٠٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣٨.

ثم، تلتزم الجوارح بالطاعة في جميع تصرفاتها، ونعني بها طاعة التصديق الإيماني. وتلك هي أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقترب المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة؛ إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن الإيمان قدر طرفة عين. فالإيمان إذن قول وعمل ونعني به الإيمان الكامل، فقد تتفاوت منازل المؤمنين بحسب مراتب إيمانهم^(١).

تلك هي العقائد التي تقررت في الدين كما قال رسول الله ﷺ حينما سُئل عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وهي أيضاً العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام كما يرى ابن خلدون^(٢).

وأما موضوعات علم الكلام وكيفية حدوثه في الملة، فإن ابن خلدون يعود مرة أخرى إلى استعراض ما أمرنا الشارع به من توحيد مطلق وإرجاع كل الأفعال إليه وإفراده بالقدم؛ وكيف أنها نعجز عن إدراك حقيقة هذا الخالق المعبد. ومن ثم فلا بد من الاعتقاد في تزييه عن مخلوقاته التي تلتحقها صفات النقص؛ ثم يجب أن نصفه بالكمال المطلق في ذاته وفي صفاته. وكذلك يجب أن نسلم بصحة الوحي وبعثة الرسل للنجاة من شقاء الميعاد؛ وأيضاً لا بد من الاعتقاد في وجود الجنة والنار. وأخيراً يجب أن تستتبط الأدلة العقلية على هذه الغيبيات من الكتاب والسنة؛ وهكذا فعل السلف^(٣).

ولكن الخلاف حول تفاصيل هذه العقائد قد ظهر في العالم الإسلامي بسبب بعض الآيات المشابهة، وعن طريق الاستغلال بها ومحاولة تأويلها حدثت الخصومة والتناظر والاستدلال بالعقل الخالص، وهي أمور دفعت إلى التوسيع في مباحث علم الكلام. وهو ما أشار إليه ابن خلدون على النحو التالي:

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤٠، ١٠٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤١، ١٠٤٢.

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة في وصف المعبود بالتنزيه المطلق وهي ظاهرة الدلالة من غير تأويل، وكلها سلوب صريحة في بابها، فوجب الإيمان بها وأخذها على ظاهرها. ثم وردت آيات أخرى في القرآن الكريم قليلة توهم التشبيه، وقضى العلماء بأن هذه الآيات من كلام الله. ومن ثم، ينبغي الإيمان بها دون التعرض لمعناها أو تأويلها، وهذا معنى قولهم: «اقرءوها كما جاءت»، أي آمنوا بها دون التعرض لتأويلها، فربما كانت من قبيل الابتلاء من عند الله، فيجب الوقوف والإذعان^(١).

ولكن المبتدعة^(٢) اتبعوا هذه الآيات المتشابهة وأوغلوا في التشبيه؛ ففريق منهم جعل التشبيه في الذات، أي في اليد والقدم والوجه، فوقعوا في التجسيم الصريح. وبذلك خالفوا آيات التنزيه المطلق التي هي أكثر دلالة على وجود الله، لأن الأجسام تقتضي النقص؛ بينما نجد أن آيات التنزيه المطلق وهي التي تنطوي على السلوب، هي أوضح دلالة أكثر من قولهم بأنه جسم ليس بالأجسام، إذ أن هذا قول متناقض بين نفي وإثبات. فإذا نفوا المعقولية عن الجسم، فإنهم سيتفقون معنا في التنزيه المطلق^(٣).

وأما الفريق الثاني من المشبهة أو المجمسة، فهم الذين ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والتزول والصوت، وغير ذلك من الصفات الحسية. وينتهي بهم هذا الموقف إلى مثل الفريق الأول من المجمسة، من حيث أنهم يقولون إن الله صوتاً ليس كأصواتنا وهو في جهة لا كجهتنا... الخ^(٤). وهذه كلها آراء فاسدة باطلة؛ فلم يبق إذن إلا التسليم في اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بالذات الإلهية وصفاتها كما هي، وكما أوردها الشارع في القرآن الكريم وأكملتها السنة النبوية المطهرة.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤٢، ١٠٤٣.

(٢) يقصد ابن خلدون بالمبتدعة هنا المشبهة، وقد مر التعريف بهم.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤٣، ١٠٤٤.

وحيثما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه حيث ظهر فريق المعتزلة الذين عمموا التنزيه في آيات السلوب، وقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وأن الصفات زائدة على أحكامها، لأنه إذا قلنا إنها قديمة فسوف يؤدي ذلك إلى القول بتعدد القدماء في الذات^(١).

ويرد ابن خلدون عليهم بقوله بأنهم يعتقدون في هذا لأنهم يرون أن الصفات عين الذات. وهو يرفض هذا القول، فالصفات ليست عين الذات ولا غيرها. ثم يضيف إلى هذا أن المعتزلة نفوا السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام^(٢)؛ إلا أنه يرى أن الأمر هنا ليس في ثبوت صفة السمع أو عدمه، بل في إدراك المسموع أو البصر^(٣). وينطبق هذا القول أيضاً على صفة الكلام، فالمنتزلة يعلقونها^(٤)؛ ومن ثم، قضوا بأن القرآن مخلوق^(٥). وهذه بدعة صرخ

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٠٤٤ .
وقارن:

- الشهريستاني: نهاية الإقام في علم الكلام، ص ١١٩.

- الباقياني: التمهيد، تحقيق: ريتشارد مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ م. ص ٢٧٢ .

- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥١ - ٢١٦ .

(٢) يذكر القاضي عبد الجبار: «إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم ينزل، ولم نقل إنه سامع بصر فيما لم ينزل فقد المسموع والمبصر». (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٨).

(٣) يرى الغزالى استحقاق الله سبحانه وتعالى لهاتين الصفتين من خلال الجمع بين الأدلة القرآنية وحججة الكمال العقلية؛ ويقول: «أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصیر السمعي أكمل من لا يبصر ولا يسمع، فيستحيل أن ثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا ثبته للخالق تعالى». (انظر الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٨ . الغزالى: قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م. ص ١٨٠ ، ١٨٢).

(٤) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ١ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٠ .

=
(٥) انظر تفصيل مشكلة خلق القرآن فيما يلي:

السلف بخلافها وعظام ضررها، واشتبه الحكام ومنهم المأمون في ملاحة المخالفين لهذا الرأي من السلف واستحل دماءهم وأموالهم^(١).

ويرى ابن خلدون أن هذا الأمر قد دفع بأهل السنة إلى تحرير الأدلة العقلية دفاعاً عن هذه العقائد دفعاً للبدع، حيث قام بهذا العمل أبو الحسن الأشعري إمام الأشاعرة^(٢)، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبتت الصفات المعنوية، وقصر التزويه على ما قصره عليه السلف؛ وأثبتت الصفات الأربع المعنوية، وهي «العلم والقدرة والحياة والإرادة». بالإضافة إلى السمع والبصر والكلام القائم بالنفس، بطريق النقل والعقل^(٣). فلا يقف الأشعري إذن عند النص من غير نظر أو تعلم كما يفعل الحرفيين، ولا يقدم العقل على النقل وي الخضع للنقل للعقل كما يفعل العقليين، ولكنه يعطي للنقل حقه وللعقل حكمه^(٤).

وقد رد الأشعري على المبتدعة - في كل ما ذكرناه سابقاً - وانتقد آراء المعتزلة في الصلاح والأصلح، والتحسين والتقييم. وأكمل بيان مفهوم العقائد في البعث، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب. ثم تطرق إلى الكلام في الإمامية بعد أن ظهرت بدعة الإمامية واعتقادهم بأنها من عقائد الإيمان وليس من الفروع^(٥)، أي ليست قضية اصطلاحية اجتماعية.

= - د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ١٢٦ - ١٣٧ .

- د. عبد الستار الرواوى: ثورة العقل، ص ٢٠٣ - ٢٢٠ .

- حسين مرود: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٦٧٧ - ٦٩٥ .

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ .

وانظر: د. عبد الستار الرواوى: ثورة العقل، ص ٢٢١ - ٢٣٨ .

(٢) انظر الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة محمد علي صبحى، القاهرة، ١٩٦٢ م. ص ٢ .

(٣) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦ .

(٤) فتح الله خليف: الرازي، ص ٦٩ .

(٥) انظر:

وهكذا اكتمل علم الكلام على يد الأشاعرة كما يقول ابن خلدون، وكثرة أتباع أبي الحسن الأشعري ومن اقتدوا طريقة من بعده، لا سيما تلميذه ابن مجاهد؛ ليأخذ عنهما القاضي أبو بكر الباقياني الذي تصدر للإمامية في طريقتهم، وذهبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عندها الأدلة والأنظار، مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء... الخ. ووضع مناهج علم الكلام، ومنها: بطلان اللازم بإبطال الملزم^(١).

ويرى ابن خلدون أن الأقىسة المنطقية لم تكن ظاهرة في الملة وحتى لو ظهر منها بعض الشيء، فإن المتكلمين لم يأخذوا بها لملابستها للعلوم الفلسفية المبaitة للعقائد الشرعية، ولهذا كانت مهجورة عندهم. ثم جاء بعد الباقياني إمام الحرمين أو المعالي، ووضع في الطريقة كتاب «الشامل» ولخصه في كتاب «الإرشاد» وجعله الناس إماماً لعقائدهم^(٢).

ثانياً: موقفه من علم الكلام الفلسفي:

عرف المجتمع الإسلامي بعد ذلك علوم المنطق، فقرأه الكثير من الناس، وميزوا بينه وبين العلوم الفلسفية من حيث أنه أداة أو معيار نسبر به

- ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦.

- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: د. علي سامي النشار وأخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٩ م. (مقدمة التحقيق)، ص ٥٩ - ٦٩.

- د. محمد رمضان عبد الله: الباقياني وأراءه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦ م. ص ٨٩، ٩٠.

(١) انظر:

- ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٦، ١٠٤٧.

- محمد رمضان: الباقياني، ص ٩٠ - ٩٢.

(٢) انظر:

- ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٧.

- محمد رمضان: الباقياني، ص ٩٢، ٩٣.

الأدلة، وبذلك خالفوا كثيراً من أدلة الأقدمين من المتكلمين. ويبدو أن أصحاب هذه الطريقة الأخيرة من المتكلمين اقتبسوا آرائهم من كلام الفلاسفة في الطبيعتيات والإلهيات؛ وقد انتهى بهم استخدامهم للمنطق إلى عدم استخدام مناهج المتكلمين في التدليل على صحة قضيائهما؛ وأصبحت طريقة المتأخرین من علماء الكلام مختلفة تماماً عن طريقة أوائل المتكلمين. وقد حاول المتأخرون الرد على الفلسفه فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، واعتبروهم من خصوم هذه العقائد^(١).

ويذكر ابن خلدون أن أول من كتب في طريقة الكلام من المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة ورد عليها، هو أبو حامد الغزالى، وتبعه في ذلك فخر الدين الرازى، وجماعة سلكوا على منوالهم واعتمدوا تقليدهم. واستمر هذا التيار حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة والتبس على الناس حقيقة الموضوع في العلمين، فحسبوه أمراً واحداً يسبب اشتباہ المسائل فيهما^(٢)؛ كما نرى عند ناصر الدين البيضاوى في كتابه «طوالع الأنوار»، وكذلك عند من جاء بعده من علماء العجم^(٣).

ويرى ابن خلدون أن هذه الطريقة قد تصلح عند طلبة العلم فحسب للإطلاع على المذاهب السابقة؛ ولكن طريقة السلف قد انتهى دورها وأصلها كتاب «الإرشاد» ومن حذوه، لأن هذا العلم غير ضروري لهذا العهد، إذ انقضى عهد الملاحدة والمبتدعة وانقرضوا؛ وكفانا الأئمة من أهل السنة فيما كتبوه ودونوه في دفاعهم وانتصارهم للعقائد^(٤).

ويعني ابن خلدون هنا بالملحدة والمبتدعة الفلسفه وسائر ذوي الأفكار

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٧، ١٠٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤٩.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

والترعات - الذين يتلمسون الحقائق الكونية خارج العالم الغيبي، أي هؤلاء الذين يؤلفون الدائرة الفكرية التي يناديهما ويحاربها علم الكلام الأشعري^(١).

من أجل ذلك، يرشد ابن خلدون الذين يريدون الرد على الفلسفه دفاعاً عن العقائد الإيمانية، بالرجوع إلى كتب الغزالى والرازى. ويدرك أنه إن وقع فيها مخالفة لطريقة المتكلمين القدماء، فإنها لا تختلط فيها المسائل بدرجة كبيرة بين علم الكلام والفلسفة^(٢).

وهذا يعني أن تأثير الغزالى في المغرب كان تأثيراً قوياً منه في المشرق، ولعل ذلك يرجع إلى سيطرة المذهب الفقهي المالكى هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والأكثر التزاماً للنصوص المأثورة^(٣). ولذلك وضع ابن خلدون خطأً فاصلاً بين «باب المحصل» و«المقدمة»، ربما لأن العصر هو عصر سيادة هجوم الغزالى على الفلسفة السينوبية والمشائية بصفة عامة ونقده اللازم لها. فكان لا بد إذن أن يتحرى وأن يحدد مجال بحثه الضيق، حتى يسلم من نقد المفكرين وهجومهم في ذلك العصر الذي تمثلت فيه سيطرة حجة الإسلام وفكرة على الفكر الإسلامي بعامة، كما سبق أن ذكرنا.

ونحن نعتقد أيضاً أن هذا الأمر هو الذي جعل ابن خلدون يشير في مقدمته - كما ذكرنا - إلى أن طريقة المتأخرین تصلح عند طلبة العلم فحسب، وذلك للإطلاع على المذاهب السابقة مثلما فعل هو، حينما ألف كتابه «باب المحصل» في بداية دراسته الفلسفية والعلمية على يد أستاذه الآبلي.

وأخيراً يجدر بنا أن نقف لتساءل: ما الذي توصلنا إليه من خلال هذا العرض لموقف ابن خلدون من علم الكلام في كتابيه «باب المحصل» و«المقدمة»؟

(١) حسين مروة: الترمعات المادية، ص ٨٧٦.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٤٩.

(٣) حسين مروة: الترمعات المادية، ص ٩٠٥.

سوف نحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية:

- ١ - لم يلتزم ابن خلدون في عرضه لمشكلات علم الكلام في «المقدمة» بما أورده في «باب المحصل»، ويبدو أنه في الباب كان يواجه مواقف ثلاثة من المفكرين وهم الرazi والطوسى وأستاذة الآبلى. ولذلك فقد تناول مشكلات فلسفة بحثة أشرنا إليها في مواضعها، حيث كانت السمة الغالبة على تطور علم الكلام ودخوله إلى المجال الفلسفى واستفادته من مواقف الفلاسفة كابن سينا مثلاً.
- ٢ - لم يستخدم ابن خلدون في مقدمته الأقىسة المنطقية، بل استخدم القياس الفقهي فحسب، بينما نراه يخوض في الباب في كل أنواع الاستدلال من قياس واستقراء، بالإضافة إلى قياس الأصوليين. وقد اتضح لنا كيف أن المتأخرین من المتكلمين وهم الذين مزجوا علم الكلام بالفلسفة، إنما يعزى إليهم فضل التعرض لمشكلات علم الكلام بأسلوب منطقي قياسي.
- ٣ - استطاع ابن خلدون أن يضع بصماته الفكرية الكلامية الأشعرية على مقدمته، حيث أنتا لاحظنا أنه قد تناول التوحيد المطلق بالمعنى الذي أشار إليه المتكلمون. وهذا التناول ينسحب على باقي مشكلات علم الكلام الخالص، فلم يتسع في معالجة هذه المشكلات عند المبتدة والمتشبهة. بالإضافة إلى تمسكه بالرأي الوسط لأبي الحسن الأشعري، فرفض من أجل ذلك آراء المعتزلة بصفة خاصة.
- ٤ - يبدو أن تأثير الغزالى في الأوساط الثقافية شديد، سواء في المشرق أم في المغرب؛ فلم يستطع ابن خلدون الانفكاك من هذا التأثير، مما أدى به إلى اعتبار طريقة المتأخرین تدریسية لطلبة العلم فقط.

لكي لا تكون خاتمة

أسباب ظهور علم الكلام
الفلسفي في الإسلام

(عرض وتقويم)

تحدثنا في الصفحات السابقة عن شكل من أشكال التفلسف في العالم الإسلامي أطلقوا عليه اسم «علم الكلام»؛ حيث يمثل ذلك العلم الجهد الذي بذلته الحضارة الإسلامية للتعریف بمشكلاتها الفكرية والإنسانية وتحليلها، ويقدم فکرة واضحة عن طبيعة الحلول التي قدمتها الثقافة الإسلامية لهذه المشكلات^(١).

وقد تأثر علم الكلام منذ فترة مبكرة من تاريخ نشأته بالفلسفة اليونانية، إلا إنه بقي ملتزماً بالمشكلات الفكرية التي أوجدتها الصراعات الاجتماعية والسياسية داخل العالم الإسلامي أو الصراع الفكري بين الإسلام وخصومه^(٢). وعلى الرغم من ذلك، كان علم الكلام القناة التي وصلت بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ فليس من قبيل الصدقة أن يكون الكندي أول فلاسفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وقد وصل إلى الفلسفة ماراً عبر الأعتزال^(٣).

والحق، إن علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته «المعزلية» - وهو متوافق تماماً مع الفكر الإسلامي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى فيما وراء الطبيعة - كان من الطبيعي أن يتخلّى علم الكلام عن مكانه للفلسفة في حركة تطور الفكر الإسلامي، بناءً على كونه قد استوفى حاجة وجوده واستنفذ مهامه التاريخية، وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية

(١) محمد جواد حسن الموسوي: حول غياب النص الفلسفی في ثقافتنا الحديثة، (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، العدد الثاني، الأردن، ١٩٩٣م)، ص. ٨.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص. ٩.

وقد كان الشعور العام للفلسفة في العالم الإسلامي هو المقت والنفور الشديدين، وذلك بتأثير الفقهاء الذين أفتوا بحريم الاشتغال بالفلسفة. كما كان عداءهم الشديد موجهاً في بداية الأمر ضد المتكلمين الذين اقحموا الاستدلال العقلي في مسائل الدين، حيث كان يعني هؤلاء الفقهاء إبقاء عنصر الإيمان وحده كأساس للتدين. ولما كان إقحام الاستدلال العقلي في الأمور الدينية نتيجةً طبيعيةً لتأثير الفلسفة في المتكلمين، فقد عُذَّ ذلك سبباً قوياً لرفض الفقهاء للفلسفة واستنكارها.

ولهذا واجهت الفلسفة هذا الهجوم الشديد والعداء السافر لها، في تهافت الغزالي، وفتاوي ابن الصلاح، ومقدمة ابن خلدون، و موقف ابن تيمية ومدرسته. وهو ما أدى بالفلسفة إلى الدخول تحت موضوعات علم الكلام والتصوف. ومن ثم، تم إشباع الميل الفطري للتفلسف عند المفكرين المسلمين، دون تخصيص بالفلسفة على وجه التحديد. وهكذا كان علم الكلام والتصوف بمثابة الشاطئ الذي رست عليه الاتجاهات الفلسفية في الإسلام في تلك الفترة.

وهكذا استطاعت الفلسفة على الرغم من الهجوم المتالي الذي شنه الفقهاء؛ فبالرغم من فشل محاولات ابن رشد لبعثها؛ نقول إنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً في المحيط الثقافي الإسلامي، باستارها خلف الموضوعات الكلامية أو الصوفية.

ومن هنا، كانت وقوتنا عند كل من نصير الدين الطوسي وابن خلدون - كما سبق أن أشرنا - وقد اجتهدنا في بيان موقفهما من الفلسفة وعلم الكلام، حيث ظهر واضحاً مدى اعتمادهما على التحليلات الفلسفية والمنطقية في عرض الموضوعات الكلامية في كتابيهما «التجريد واللباب».

(١) حسين مروة: النزعات المادية، جـ ١، ص ٨٧٤.

ولكن ما هي الأسباب الحقيقة التي أدت إلى تحول علم الكلام الخالص إلى أن يصبح فلسفة خاصة للمتكلمين في القرون المتأخرة؟

سوف نشير إلى هذه الأسباب بالتفصيل على النحو التالي:

أولاً: ارتباط علم الكلام المتأخر باستخدامه للمنطق الصوري أداة ومنهجاً للبحث والاستدلال:

ارتبط المنطق الصوري بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير في طبيعة هذه الدراسات في الإسلام. ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور علم الكلام، من أن علماء الكلام المتأخرين قد استخدموها هذا المنطق في كتاباتهم الكلامية، وهو ما يبين لنا النسق الفكري القائم على الاستدلال اليقيني.

وقد بحث علماء الكلام المتأخرون الاستدلالات العقلية: كالقياس، والاستقراء، والتمثيل، والقضايا وتقابليها؛ بالإضافة إلى تخريج حججهم في صورة الاستدلال القياسي. وقد استخدموها في تعريف الوجود مثلاً مفهوم الجنس والفصل المنطقيين؛ كما استخدموها في بحث معنى الوجود تلك المعاني التي تذكر في المنطق باسم الجهات، وذلك عند الكلام على القضايا الموجهة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان^(١). وكذلك استخدموها فكرة «المقول بالتشكك» في مقابل فكرة «المقول بالتواتوء»، وطبقوها في كتاباتهم الكلامية تطبيقاً واضحاً. بالإضافة إلى استخدامهم مبدأ «استحالة الدور والتسلسل في العلل والمعلولات» وهو مبدأ أرسطي منطقي بحث.

إلى جانب ذلك، استخدم علماء الكلام المتأخرون - أيضاً - في كتاباتهم الكلامية فكرة «المقولات العشر»، وهي فكرة أرسطية بحثة تقوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح في اتجاهه نحو التجريد والتعيم. ولذلك كانت

(١) انظر: محمد مزوز: من أجل أنطولوجيا إسلامية، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٣ م، ص ٤٧ - ١٧.

لهذه المقولات أهمية قصوى في تطور علم الكلام، لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد.

وتمثل المقولات العشر الأحوال الرئيسية للوجود خير تمثيل، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات ظواهر الوجود والمعرفة عمومية جوهرية. بالإضافة إلى أنها تمكّنا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوي على جانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثم تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى التجريد.

والواقع إن علماء الكلام المتأخرين باستخدامهم للمنطق الصوري أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال، جعلهم يطورو من منهجه علم الكلام، فأدخلوا في دائرة اهتمامهم المسائل الفلسفية، واستخدموها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية.

ثانياً: اهتمام علماء الكلام المتأخرين اهتماماً خاصاً بمنهج التأويل العقلي المعتزلي، الأمر الذي أدى في النهاية إلى مزج علم الكلام بالفلسفة.

لقد شغلت قضية التأويل حيزاً كبيراً من تفكير الفلاسفة والمتكلمين، حيال موقفهم من النصوص، فلم يجدوا حرجاً في تأويلها. وقد أصبح واضحاً بالنسبة لل فلاسفة والمتكلمين أن النص وحده ليس كافياً في الوصول إلى الحق في سائر الأمور الإلهية، بل لا بد من الاعتماد على العقل والبرهان المنطقي.

ويمكن القول: إن المعتزلة قد مضت شوطاً بعيداً في مفهوم التنزية - بحسب المنظور المذهبى الذي يستند إلى تنزية الله سبحانه وتعالى - ولذلك استخدمت منهجه التأويل العقلي للتعبير عن هذا التنزية. ولهذا فإن لجوء المعتزلة إلى هذا المنهج جعلهم يتخلون عن منهجه النص الحرفي، ويعتمدون كثيراً على الحجج العقلية.

ويرجع السبب في ذلك إلى إن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندأ أو متنا، وكليهما لا يثبتان إلا بالحس

والعقل طبقاً لشروط التواتر. كما أن الدليل النطلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدتها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً^(١)؛ كما سبق أن ذكرنا.

ومن ناحية أخرى، فقد قيل: إنه لإفاده الأدلة النقلية اليقين، لا بد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانٍها المخصوصة إلى معانٍ آخر. وعلى العلم بعدم الاشتراك اللغطي - إذ قد يدلّ اللفظ على أكثر من معنى - وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم المعارض العقلي. ولهذا كلّه لا يمكن تقديم الدليل النطلي على العقل، ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع^(٢).

وقد استخدم الغزالى^(٣) منهج التأويل العقلي في كثير من النصوص الإلهية التي بحثها، حيث كان يعتبر أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقل، فعليه أن يؤوله إلى ما يوافقه مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلاً، وهذا الذي أثبته الغزالى أصر عليه فخر الدين الرازى فيما بعد^(٤). وهكذا أصبح منهج التأويل العقلي يمثل ضرورة ملحقة لا بد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطرون إلى مخالفة العقل. ومن ثم، اعتمد علم الكلام المتأخر اعتماداً كلياً على العقل، حتى اقترب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه.

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٩٣.

(٢) انظر:

- د. أحمد صبحي: في علم الكلام، جـ ٢، ص ٢٩٢.

- ابن المطهر الحلى: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ١٣٢.

- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص ٣٩٣.

(٣) انظر: د. محمد السيد الجلينى: ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣ م، ص ٢١٣ - ٢٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧ - ٢٤٢.

ثالثاً: أثر الفكر الفلسفى الإسماعيلي في انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفى:

من المعروف أن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعدادها المحكم، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفى. وقد تضمنت الإسماعيلية عدد من الفلاسفة والعلماء ذوي القدرات الخارقة والعقول الجبارة، قدموا نظاماً جديداً للعقيدة الإسلامية على مستوى فلسفى غاية في الإبداع، كما قدموا شرحاً باطニアً فلسفياً للكون، اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، وخاصة الأفلاطونية المحدثة.

وما إن حلَّت نهاية القرن الثالث حتى تم للإسماعيلية الانتشار والبروز في مناهج التفكير الإسلامي، وفي تفكير الفلاسفة. وتغلغلت أفكارهم الفلسفية في مختلف نواحي الفكر من: علم الكلام، والفلسفة، والتتصوف.

ولا شك إن الجانب الفلسفى في فكر كثير من فلاسفة الإسلام: ابن سينا ونصر الدين الطوسي، كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة الإسماعيلية. وعلى الرغم من أن معظم الفلاسفة قد ابتعدوا عن الاتجاه الإسماعيلي في كثير من الآراء الكلامية التي سبق أن التزموا بها، إلا أن تأثير المنهج الفلسفى العام لهذا الاتجاه كان هو السمة البارزة في كتاباتهم الكلامية، مما ترتب عليه ارتباط علم الكلام بالفلسفة عندهم.

رابعاً: ارتباط علم الكلام المتأخر بالأصول الكلامية في فلسفة ابن سينا:
تناول ابن سينا القضايا نفسها تلك التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل: العلاقة بين الله والعالم... ذات الله وصفاته... قدم العالم وحدوده... الخ. فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ ولذا كانت فلسفته تمزج علم الكلام بالفلسفة، وذلك لأنَّه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا؛ وكان يهدف إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً.

وقد كان منهج ابن سينا يعتمد - أساساً - على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم طرق الاستدلال عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك، ترك ابن سينا أثره في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالى الذى يُعد المؤسس الفعلى لـ «طريقة المتأخرین» في علم الكلام. وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلٰ عن «قياس الغائب على الشاهد»، الذى كان يؤسس «طريقة المتقديمین»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إتحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً إلى تناول ابن سينا لقضايا علم الكلام، ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية، مما زود المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن معروفاً لدى علم الكلام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى الموضوعي، حيث عالج كثيراً من القضايا الكلامية بمفاهيم فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفاهيم: الواجب والممکن، والوجود والماهية، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض... إلخ، كما ذكرها ابن سينا في مختلف كتبه.

وقد كان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام - كما سبق أن ذكرنا - فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة: لقد أصبح كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه، فيما دعوناه هنا بـ «علم الكلام الفلسفى».

ويمكن القول: إنه إذا كان هذا التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام - منهجاً ومفاهيم - سمة بارزة في السينوية؛ فإن علم الكلام الفلسفى عند المتكلمين المتأخرین من جنس علم الكلام الفلسفى عند ابن سينا. وهكذا، فإن دور ابن سينا في تأسيس علم الكلام الفلسفى، يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور علم الكلام الفلسفى في العصور الإسلامية المتأخرة.

والآن، فإن آثار هذه الأسباب مجتمعة تخبرنا كيف ظهر علم الكلام

الفلسفي في الإسلام، كما أنها من الممكن أن تخبرنا عن السبب الحقيقي في ذلك؛ فليس علم الكلام علماً منغلاً أو مستقلاً بذاته. لأننا نعتقد أنه من خلال النشأة الثقافية والتطور الثقافي لعلم الكلام، يكون لدينا الانطباع بأن الفكر الكلامي ما كان يتطور إلا على هذا التحو؛ فليس في إمكاننا إلا أن نؤكد أثر الفكر الفلسفي في تطور علم الكلام، من خلال ما نلمسه من تأثيرات حقيقتها الإشكاليات الفلسفية والمنطقية في بناء هذا العلم. كما نؤكد أن المتكلمين قد استخدمو هذه الفلسفة بوصفها أدلةً للتعبير عن مشكلاتهم الكلامية، ولهذا لم يكن التفاسيف غاية يستهدفها المتكلم من وراء حل المشكلات، بل كان الهدف النهائي عقدياً بحثاً، إذ أن الفلسفة وسيلة من وسائل الوصول إلى إثبات العقائد. ومن ثم، فإن المتكلمين المتأخرین قد حافظوا على التصور الإسلامي لكثير من القضايا التي سبق أن كفر الغزالي الفلسفية من أجلها، مثل: قدم العالم... وعلم الله بالكليات... وحضر الأجساد.

وببناء على ما تقدم من كون علم الكلام الفلسفي يشكل عنصراً أساسياً من عناصر بنية الفكر الإسلامي، وعلى أهمية البحث عن الأسباب الحقيقة التي أدت إلى ذلك - يمكن القول: إن علم الكلام الفلسفي يمثل الفلسفة التي إلتزم بها المتكلمون في المعحيط الإسلامي؛ وهو ما يدل على السمو الذي أدركه البحث الفلسفي في المناخ الإسلامي.

والحق، إننا نسعى إلى بيان بنية الفكر الديني في الإسلام، والكيفية التي تفاعل بها هذا الفكر مع الفكر الفلسفي. وقد تبين لنا قدرة الفكر الإسلامي على التفاعل مع الفكر الفلسفي الدخيل، مما يستدعي مراعاة هذا الجانب في ثقافتنا المعاصرة، بما يوفر إمكانية التفاعل الإسلامي مع الفكر الغربي الأن.

فكيف يمكن تجديد الفكر الديني الإسلامي المعاصر؟

من أجل الحصول على فهم أفضل للكيفية الجديدة التي يتوقع أن يكون عليها الفكر الديني في ثقافتنا المعاصرة، لا بد أن نلقي نظرة سريعة على

الحركات التجددية في القرن العشرين، وعلى الدور الذي أنجزته فعلاً في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة.

إن تاريخ الفكر الإسلامي والفكر الكلامي بالأخص يقدم لنا دلائل واضحة على أن هناك حركات نقدية داخلية، تلك الحركات التي يمكن أن تسهم إسهاماً كبيراً في تكوين اتجاهات تجديدية كلامية. لكن سيطرة آراء (حججة الإسلام) أبي حامد الغزالي على مقاليد الفكر الإسلامي، قد ألجمت عقول المسلمين حتى يومنا هذا.

وقد عرف العالم الإسلامي في القرن العشرين شكلاً من أشكال التجديد، وهو يمثل الجهد الذي بذله مجددون كثيرون من أمثال: محمد إقبال، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي؛ ويقدم هؤلاء فكرة واضحة عن المشكلات الفكرية والإنسانية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية نتيجة للاستعمار الأوروبي، وما ترتب عليه من التشكيك في قدرة الفكر الإسلامي تجاه الفكر الغربي.

أما ذلك النوع من التجديد الذي عرفه العالم الإسلامي والمتأثر بالقرآن الكريم، فهو يمثل الجهود الدينية الكلامية التي بذلها مفكرون مسلمون، من أمثال الشيخ محمد عبده وغيره. وذلك للانفتاح على التجربة الأشعرية والإبداع من خلالها، وكأنهم وجدوا في الأصول الأشعرية المعين الذي يمكن فيه تجديد الفكر الديني الإسلامي المعاصر.

ولكن ينبغي ألا ننسى عدم انسجام كثير من المسائل الكلامية الأشعرية مع حاجاتنا المعاصرة، فلا نجد في كثير من هذه المسائل مسألة واحدة تتصل حقاً بواقع العالم الإسلامي المعاصر. فكيف يجهل هؤلاء المفكرون تلك المسائل والاعتراضات التي يلقاها الفكر الحديث والمعاصر بصيغ جديدة على العقل الإسلامي^(١).

(١) انظر: لويس غردية، فلسفة الفكر الديني، جـ ٣، ص ٢٧٨.

فإذا كانت غاية علم الكلام باقية حتى اليوم على ما كانت عليه في الأمس، وهي الرد والدفاع عن العقائد الدينية. فيجب أن تُؤخذ هذه العقائد بالمعنى الواسع الذي تفهم عليه في الإسلام، فلا تكون فقط قيماً عقدية بل كلاً يتالف من شريعة وسياسة لها فلسفتها، ويكون المناخ الثقافي الإسلامي^(١).

وصفة القول: إنه إذا أردنا تجديد الفكر الديني المعاصر، لا بد أن تنشأ في علم الكلام لأن دراسات منهجية تتخد من الأصول التالية محاور لها، وهذه الأصول هي:

أولاً: الرد على الفرق الضالة في نطاق العالم الإسلامي المعاصر، تلك التي استقلت عن المجال الإسلامي إما ظاهرياً كالدروز والقديانية والإسماعيلية، وإما واقعياً و حقيقياً مثل البهائية.

ثانياً: تكريس جزء مهم من الحملة الكلامية ضد المنحرفين من الفرق الصوفية في الإسلام، ومحاولة إخضاع هذه الانحرافات لمنهج عقلي صارم.

ثالثاً: الوعي الإسلامي بالمشكلات المنهجية التي تثيرها الفلسفة المعاصرة، وما سوف يؤدي إليه التعمق في هذه الفلسفة من تقدم وتميز في العلوم الدقيقة.

رابعاً: الانتفاع على الفكر الغربي المعاصر وقبوله والدخول في حوار حقيقي وشامل معه، بحيث ندرك تماماً ما يقتضيه الفكر الإسلامي في موقفه من هذا الفكر، وهو ما يؤدي إلى تجديد جوهر الفكر الإسلامي، بما يثيره الفكر الغربي الآن من مشكلات تنسجم مع حاجاتنا المعاصرة.

خامساً: توظيف علم الكلام منهجياً للرد على أصحاب المذاهب الهدامة التي تنكر الألوهية، وعلى رأسها أصحاب الوضعية المنطقية. وتلك المذاهب التي لا تضع في نطاقها حيزاً للألوهية أو وجود الله، مثل: الوجودية غير

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المؤمنة؛ وتلك التي تصادر على الله سبحانه وتعالى مصادر برمجاسية. وذلك يتطلب افتتاح أوسع على المذاهب الفكرية التي تتنازع العالم المعاصر، بحيث نستطيع تقديم رد ودفاع منسجمين مع هذه المذاهب.

ويكفي أن نقول، إن الفكر الإسلامي ودوره في النهوض بالمجتمع العربي المعاصر، لا يقل أهمية عن دور العلم والتقنية الحديثة، إلا أن ذلك يتضمن تضافر جهود الباحثين في عقلنة الواقع العربي الإسلامي المعاصر، للإلتئام على التجربة الغربية - فكراً وعلمياً - والدخول في حوار حقيقي وشامل معها.

ثبت المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- ١ - ابن أبي أصيحة: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٠ م.
- ٢ - ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، بدون تاريخ.
- ٣ - ابن تيمية: الرد على المنطقين، تعليق: السيد سليمان التدويني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٤ - ابن جلجل (أبو داود سليمان): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٥ - ابن الجوزي: تلبيس إيليس، مكتبة المتنبي - ومكتبة سعد الدين، القاهرة - دمشق، بدون تاريخ.
- ٦ - ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦ م. وطبعة دار الجليل، بيروت، بدون تاريخ.
- ٧ - ابن حزم الأندلسى: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٨ - ابن حزم الأندلسى: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، السعودية، ١٩٨٢ م.

٩ - ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: الأب لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢ م.

١٠ - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠ م. وطبعة دار مكتبة الهلال، بيروت، بدون تاريخ، بتحقيق: حجر عاصي.

١١ - ابن رافع السلامي: تاريخ علماء بغداد، تحقيق: عباس العزاوي، مطبعة الأهالي، بغداد، ١٩٣٨ م.

١٢ - ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشرة محى الدين صبرى الكردى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٨ م.

١٣ - ابن سينا: الإشارات والتبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨ م.

١٤ - ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م.

١٥ - ابن رشد: مناجح الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤ م.

١٦ - ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩ م.

١٧ - ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، تحقيق: الأب أنطوان صالحان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣ م.

١٨ - ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩ م.

١٩ - ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، ١٩٥١ م.

٢٠ - ابن قتيبة: مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م.

٢١ - ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧ م. وطبعة مكتبة المعارف - مكتبة النصر، الطبعة الأولى، بيروت - الرياض، ١٩٦٦ م،

٢٢ - ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق: محمد بن أبي شنب، المطبعة الشعالية، الجزائر، ١٩٠٨ م.

٢٣ - ابن المظفر الحلبي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحمدى، قم. ونسخة أخرى طبعت سنة ١٣١٠ هـ بدار الكتب المصرية، رقم ١٣٦ - علم الكلام.

٢٤ - ابن نباته المصري: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤ م.

٢٥ - ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ م.

٢٦ - أبو بكر الباقياني: التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة، تحقيق: ريتشارد مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ م.

٢٧ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلامية واختلاف المسلمين، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩ م.

٢٨ - أبو حامد الغزالى: مقاصد الفلسفة في المنطق والحكمة الإلهية والطبيعية، بإشراف محى الدين صبرى الكردى، مطبعة محمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٦ م.

٢٩ - أبو حامد الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة محمد عاي صبح، القاهرة، ١٩٦٢ م. وطبعة دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م، بتحقيق: د. عادل العوا.

٣٠ - أبو حامد الغزالى: قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٥ م.

٣١ - أبو حامد الغزالى: القسطاس المستقيم، تحقيق: رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق- بيروت، ١٩٨٦ م.

٣٢ - أبو حامد الغزالى: تهافت الفلسفه، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٣ - أبو العباس الغيريني: عنوان الدرایة فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية، تحقيق: عادل نويهض، متشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م.

٣٤ - أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة عيسى البابي الحليبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٨ م.

٣٥ - أبو المظفر الإسپراني: التبصیر فی الدین، تحقيق: محمد زاہد الكوثری، مکتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠ م.

٣٦ - أبو المعالی الجوینی: الشامل فی أصول الدین، تحقيق: د. علی سامی النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩ م.

٣٧ - أبو نصر الفارابی: عيون المسائل (ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، تحقيق: فردریک ریتریشی (Ritter) لیدن، ١٨٩٢ م.

٣٨ - أبو نصر الفارابی: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، الطبعة الأولى، حیدر آباد الذکن، الهند، ١٣٤٦ هـ.

٣٩ - أبو نصر الفارابی: شرح رسالة زینون الكبير اليوناني، الطبعة الأولى، حیدر آباد الذکن، الهند، ١٣٤٩ هـ.

٤٠ - أبو نصر الفارابی: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. أبیر نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بیروت، ١٩٦٨ م.

٤١ - أبو نصر الفارابی: الجمع بين رأیي الحكمین، تحقيق: د. أبیر نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، بیروت، ١٩٦٠ .

٤٢ - أبو نصر الفارابی: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بیروت، ١٩٨٦ م.

٤٣ - أبو نصر الفارابی: المنطق عند الفارابی، تحقيق: د. رفیق العجم، د. ماجد فخری، دار المشرق، بیروت، ٨٥ - ١٩٨٧ م.

٤٤ - أبو الوفاء التفتازانی (دکتور): دراسات فی الفلسفة الإسلامية، مکتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧ م.

٤٥ - أحمد بابا التنبکنی: نیل الابتهاج فی تطریز الديباچ، طبع علی هامش الديباچ لابن فرجون، القاهرة، ١٩٥١ م.

٤٦ - أرثُر كرسیتنس: إیران فی عهد الساسانیین، ترجمة: يحییی الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧ م.

٤٧ - أرنولد توینی: تاريخ الحضارة الھلینیة، ترجمة: رمزي عبده جرجس، مراجعة: د. محمد صقر خفاجة، مکتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣ م.

٤٨ - أحمد صبحي (دكتور): في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢ م.

٤٩ - أفلاطون: فيدون، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، د. علي سامي النشار، عباس الشريبي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م.

٥٠ - أبيير نصري نادر (دكتور): فلسفة المعتزلة، دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ م.

٥١ - أبيير نصري نادر (دكتور): أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ م.

٥٢ - ألفرد جيوم: الفلسفة والإلهيات، ترجمة: توفيق الطويل (ضمن كتاب تراث الإسلام) مكتبة الآداب، ١٩٨٣ م.

٥٣ - إبراهيم المسلم: إطلالة على علوم الأوائل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م.

٥٤ - إسماعيل مظہر: تاريخ الفكر العربي، دار العصور للطبع والنشر، مصر، ١٩٢٨ م.

٥٥ - إميل برهيم: تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطيبة، الطبعة الأولى، الجزء الأول، بيروت، ١٩٨٢ م.

٥٦ - بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، الجزء الرابع، القاهرة، بدون تاريخ.

٥٧ - بنیس: مذهب اللذة عند المسلمين، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م.

٥٨ - بول كراوس: ترافق أرسطوطيالية منسوبة إلى ابن المقفع (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي) وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت - بيروت، ١٩٨٠ م.

٥٩ - بيومي مذكر (دكتور): اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة) العدد ٦٩١، القاهرة، ١٩٥٢ م.

٦٠ - بيومي مذكر (دكتور): مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا - قسم النفس - تحقيق: الأب جورج قنواتي، سعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥ م.

٦١ - بيومي مذكر (دكتور): في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعارف،

الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣ م.

٦٢ - توفيق الطويل (دكتور): قصة التزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٧ م.

٦٣ - توفيق الطويل (دكتور): في تراثنا العربي الإسلامي (عالم المعرفة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، ١٩٨٥ م.

٦٤ - جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨ م.

٦٥ - جعفر آل ياسين (دكتور): المدخل إلى الفكر الفلسفى، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م.

٦٦ - جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوفان رائدان (الكتندي والفارابي) دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م.

٦٧ - جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤ م.

٦٨ - جلال الدين السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مطبعة الموسوعات، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٩ - جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٧٠ - جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٤ م.

٧١ - جلال شرف (دكتور): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م.

٧٢ - جميل صليبا (دكتور): من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م.

٧٣ - جورج شحاته قنوات ولويس غريديه: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملائين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧ م.

٧٤ - جولد تسيهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، بدون

تاريخ.

٧٥ - جولد تسير: موقف أهل السنة بيازاء علوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية).

٧٦ - حامد طاهر (دكتور): مدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥ م.

٧٧ - حسام الألوسي (دكتور): حوار بين الفلسفة والمتكلمين، بغداد، ١٩٦٧ م. وطبعه دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م.

٧٨ - حسام الألوسي (دكتور): دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م.

٧٩ - حسن حنفي (دكتور): التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.

٨٠ - حسن حنفي (دكتور): دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.

٨١ - حسن حنفي (دكتور): من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٢ - حسن عبد الحميد (دكتور) ومحمد مهران (دكتور): في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رافت، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م.

٨٣ - حمودة غربة (دكتور): ابن سينا بين الدين والفلسفة (مجمع البحوث الإسلامية) القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٢ م.

٨٤ - حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨ م.

٨٥ - حسين محفوظ (دكتور) وجعفر آل ياسين (دكتور): مؤلفات الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥ م.

٨٦ - حسين مروة: التزوات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨ م.

٨٧ - الخياط: الانتصار والرد على ابن الروandi الملحد، تحقيق: د. نيرج، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٢٥ م.

٨٨ - دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق:

د. جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م.

٨٩ - الداؤودي: طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٢ م. وطبعه دار الكتب العلمية الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م.

٩٠ - دومينيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: على المقلد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م.

٩١ - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤ م.

٩٢ - دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، بدون تاريخ.

٩٣ - زاكية محمد رشدي (دكتور): السريانية وعلاقتها بالعربية، (مقال ضمن مجلة الدراسات الشرقية) العدد ٣، ١٩٨٥ م.

٩٤ - زهدي جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٤٧ م.

٩٥ - ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخاتمي - مكتبة المثنى، مصر - بغداد، ١٩٦١ م.

٩٦ - سامي نصر (دكتور): فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨ م.

٩٧ - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.

٩٨ - سعيد بنسعيد (دكتور): الغزالي والفلسفة (مقال ضمن مجلة الفكر العربي) العدد ٤١، بيروت، ١٩٨٦ م.

٩٩ - سليمان داود (دكتور): نظرية القياس الأصولي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤ م.

١٠٠ - سليمان دنيا (دكتور): الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١ م.

١٠١ - سيف الدين الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١ م.

١٠٢ - شقرون (دكتور): مظاهر الثقافة المغربية (دراسة في الأدب المغربي في العصر المريني) دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥ م.

١٠٣ - الشهريستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦ م. وطبعة دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ م.

١٠٤ - نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة زهران، بدون تاريخ.

١٠٥ - الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.

١٠٦ - صاعد الأندلسى: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، نشرة الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، ١٩١٢ م.

١٠٧ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٨٣١ فلسفه.

١٠٨ - طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م.

١٠٩ - طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١ م.

١١٠ - طه عبد الرحمن (دكتور): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م.

١١١ - طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمرشكيين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨ م.

١١٢ - عباس العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.

١١٣ - عباس سليمان (دكتور): نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت (دراسة وتحقيق) رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٠ م.

١١٤ - عباس سليمان (دكتور): تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ م.

١١٥ - عبد الأمير الأعسم (دكتور): الفيلسوف الغزالى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١ م.

١١٦ - عبد الأمير الأعسم (دكتور): أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م.

١١٧ - عبد الجبار (القاضي): شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٥ م.

١١٨ - عبد الجبار (القاضي): المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥ م.

١١٩ - عبد الجبار (القاضي): المختصر في أصول الدين (ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة) دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨ م.

١٢٠ - عبد الحكيم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ م.

١٢١ - عبد الرحمن بدوي (دكتور): ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٧٩ م.

١٢٢ - عبد السtar عز الدين الرواи (دكتور): ثورة العقل، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢ م.

١٢٣ - عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، طبعة مصر، ١٩١٠ م.

١٢٤ - عبدالله كنون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦١ م.

١٢٥ - عبد المتعال الصعيدي: المجد دون في الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢ م.

١٢٦ - علي سامي النشار (دكتور): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥ م.

١٢٧ - علي سامي النشار (دكتور) (وآخرين): ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإسلامي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٨ - علي محمد حسن العماري: الإمام فخر الدين الرازي (حياته وأثاره)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩ م.

١٢٩ - علي عبدالله الدفاع (دكتور): إسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة: د. جلال شوقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، بدون تاريخ.

١٣٠ - علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤ م.

١٣١ - علي الوردي (دكتور): متنق ابن خلدون، دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية، لندن، ١٩٩٤ م.

١٣٢ - عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦ م.

١٣٣ - عمار طالبي (دكتور): آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ.

١٣٤ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٣٥ - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م.

١٣٦ - ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

١٣٧ - فاطمة محجوب (دكتور): الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٩٢ م.

١٣٨ - فتح الله خليف (دكتور): فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٧٩ م.

١٣٩ - فتح الله خليف (دكتور): فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦ م.

١٤٠ - فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨ م.

١٤١ - فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرین من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكلبات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٤٢ - فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة: د. وليد عرفات، دار الثقافة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م.

١٤٣ - فلوطrixس: في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة: قسطا بن لوقا (ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي) وكالة

المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت، بدون تاريخ.

١٤٤ - فيكتور شلحت اليسوعي: *الزععة الكلامية في أسلوب الجاحظ*، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤ م.

١٤٥ - القبطي (أبو الحسن علي بن يوسف): *أخبار العلماء بأخبار الحكماء*، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٤٦ - كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم: *أعلام الفلسفة العربية*، بيروت، ١٩٥٧ م.

١٤٧ - الكندي (أبو يوسف يعقوب): *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥١ م.

١٤٨ - مارتن بلسستر: مقال عن العلوم (ضمن تراث الإسلام لشاخت ويزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة: د. فؤاد زكريا) عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، ١٩٧٨ م.

١٤٩ - ماكس مایرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد (ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي) وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت - بيروت، ١٩٨٠ م.

١٥٠ - ماهر عبد القادر (دكتور): *فلسفة العلوم (المنطق الاستقرائي)* دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ م.

١٥١ - ماهر عبد القادر (دكتور): *حنين بن إسحق*، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧ م.

١٥٢ - ماهر عبد القادر (دكتور): *مقدمة في تاريخ الطب*، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨ م.

١٥٣ - محمد البهي (دكتور): *الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي*، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢ م.

١٥٤ - محمد السيد الجليند (دكتور): *ابن تيمية وقضية التأويل*، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣ م.

١٥٥ - محمد إقبال: *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ترجمة: عباس العقاد، راجعه: عبد العزيز المراغي، د. مهدي علام، لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥ م.

١٥٦ - محمد جلوب فرحان: *تحليل أسطو للعلم البرهاني*، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣ م.

١٥٧ - محمد جواد حسن الموسوي: حول غياب النصر الفلسفى فى ثقافتنا الحديثة (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، أعداد الثاني) الأردن، ١٩٩٣ م.

١٥٨ - محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملائين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.

١٥٩ - محمد رضا المظفر (الشيخ): المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٥ م.

١٦٠ - محمد رمضان عبدالله (دكتور): الباقلاني وأراءه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦ م.

١٦١ - محمد شريف أحمد (دكتور): فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠ م.

١٦٢ - محمد صالح (دكتور): أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ م.

١٦٣ - محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وأراءه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

١٦٤ - محمد طه الحاجري (دكتور): ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.

١٦٥ - محمد عابد الجابري (دكتور): المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

١٦٦ - محمد عابد الجابري (دكتور): المنهاج التجربى وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م.

١٦٧ - محمد عابد الجابري (دكتور): السينوية: فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية مهدأة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الجابري) المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧ م.

١٦٨ - محمد عابد الجابري (دكتور): بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٠ م.

١٦٩ - محمد عابد الجابري (دكتور): التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١ م.

١٧٠ - محمد عابد الجابري (دكتور): فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٩٢ م.

١٧١ - محمد عابد الجابري (دكتور): نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٣ م.

١٧٢ - محمد عاطف العراقي (دكتور): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠ م.

١٧٣ - محمد عبد القادر (دكتور): عقيدة البعث في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦ م.

١٧٤ - محمد عبد الهادي أبو ريدة (دكتور): إبراهيم بن سيار النظام وآراء الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦ م.

١٧٥ - محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي (أفلاطون) دار الجامعات المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤ م.

١٧٦ - محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠ م.

١٧٧ - محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م.

١٧٨ - محمد عمارة (دكتور): تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣ م.

١٧٩ - محمد غلاب (دكتور): المعرفة عند مفكري المسلمين، راجعه: عباس العقاد، د. ذكي نجيب محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.

١٨٠ - محمد مرتفع الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

١٨١ - محمد مزوز: من أجل أنطولوجيا إسلامية، وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٣ م.

١٨٢ - محمد يوسف موسى (دكتور): ابن تيمية (أعلام العرب) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون تاريخ.

١٨٣ - محمد يوسف موسى (دكتور): بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

١٨٤ - محمد يوسف موسى (دكتور): القرآن والفلسفة، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

١٨٥ - محمود قاسم (دكتور): المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٨٦ - محمود قاسم (دكتور): في النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٤ م.

١٨٧ - مصطفى الشكعة (دكتور): إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية للبنادق، الطبعة السابعة، القاهرة، ١٩٨٩ م.

١٨٨ - معن زيادة (دكتور): معالم على طريق تحديد الفكر العربي (عالم المعرفة) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧ م.

١٨٩ - المقربي (أحمد بن محمد): نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٠٢ هـ.

١٩٠ - ناجي معروف (دكتور): أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٥ م.

١٩١ - ناجي التكريتي (دكتور): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م.

١٩٢ - ناصر الدين البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنوار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل - المكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى، بيروت - القاهرة، ١٩٩١ م.

١٩٣ - نصر حامد أبو زيد (دكتور): الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م.

١٩٤ - نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية) ١٩٩٠ م.

١٩٥ - بيكولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعرفة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥ م.

١٩٦ - هنري كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قيسى، بيروت، ١٩٦٦ م.

١٩٧ - ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤ م.

١٩٨ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦ م.

١٩٩ - يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٠٠ - يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بنى عبد الواد، تقديم وتحقيق وتعليق: د. عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، ١٩٨٠ م.

٢٠١ - يحيى هويدى (دكتور): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥ م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 1 - Al-Alousi, H.: **The problem of creation in islamic thought**, Baghdad, 1962.
- 2 - Arberry, A.J.: **Avicenna on theology**, London, 1951.
- 3 - Arberry, A.J.: **Revelation and Reason in islam**, London, 1957.
- 4 - Louis, G: **La pensée Religieuse d'Avicenne**, Paris, 1951.
- 5 - Mahdi, Muhsin: **Ibn Khaldun's philosophy of History**, London, 1957.
- 6 - Majid Fakhry: **Islamic occasionalism and its critique by Averaes and a quinas**, London, 1958.
- 7 - Walzer, Richard: **Greek into arabic**, oxford, 1962.

الفهرس

| | |
|---|-----|
| الإهداء | ٥ |
| مقدمة | ٧ |
| الباب الأول | |
| تمهيد تطور علم الكلام الإسلامي إلى الفلسفة ومنهجها | ٩ |
| الفصل الأول : حركة النقل والترجمة وأثرها في تطور علم الكلام | ١١ |
| الفصل الثاني : تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها | ٤٧ |
| الباب الثاني | |
| الصلة بين علم الكلام والفلسفة عند نصير الدين الطوسي | ٧٣ |
| تمهيد | ٧٥ |
| الفصل الأول : أثر المعتزلة في علم الكلام عند الطوسي | ٧٧ |
| الفصل الثاني : تطور علم الكلام واتهائه إلى الفلسفة في فكر الطوسي | ١١١ |
| الباب الثالث | |
| الصلة بين علم الكلام والفلسفة عند ابن خلدون | ١٤٩ |
| تمهيد | ١٥١ |
| الفصل الأول : تطور الصلة ، بين علم الكلام والفلسفة في المغرب العربي | ١٥٣ |
| الفصل الثاني : الصلة بين علم الكلام والفلسفة عند ابن خلدون | ١٧٩ |

لكي لا تكون خاتمة: أسباب ظهور علم الكلام الفلسفي في الإسلام ٢١٣

| | |
|-----------|---------------------------------|
| ٢٢٧ | ثبت المصادر والمراجع |
| ٢٢٩ | أولاً؛ المصادر والمراجع العربية |
| ٢٤٥ | ثانياً؛ المراجع الأجنبية |
| ٢٤٦ | الفهرس |